Philosophie und Leben

6. JAHRGANG + 3. HEFT + MÄRZ 1930

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Macht und Verantwortung

Von Alfred Vierkandt

I.

Die Selbstbesinnung, in der sich die moderne Wirtschaft ebenso wie fast alle Lebensgebiete in unserer Zeit befindet, bedeutet auch eine Besinnung auf die Frage, welche Stellung die Wirtschaft im Ganzen der Gesellschaft und des Staates einnimmt. Die Wirtschaft hat heute in hohem Maße Anteil an der politischen und gesellschaftlichen Macht. Jene Selbstbesinnung enthält also auch in sich die Frage nach Wesen und Bedeutung dieser Macht und dabei der Macht überhaupt.

Diejenige Macht, die gewisse Schichten ausüben, hat ihre Vorstufe in der Tatsache der einfachen Führung, die von einzelnen Personen ausgeübt wird. Die Führung ist die einfachste Form der Macht und zugleich ihre allgemein verbreitete. Die Tatsache der Führung, die Gliederung der Menschen in Führende und Geführte ist in der Tat eine allgemein menschliche Erscheinung. Sie entspringt mit innerer Notwendigkeit aus der natürlichen Ungleichheit der Menschen. Daß die einzelnen Menschen nach ihrem persönlichen Wesen überall auf allen Stufen und in allen Gruppen und Völkern nicht gleich, sondern ungleich sind, darf heute als allgemein zugestanden gelten. Insbesondere ist auch die Fähigkeit der Initiative, des selbständigen Vorgehens und schöpferischen Handelns auf wenige beschränkt, während die meisten Menschen des Beispieles und Vorbildes bedürfen, um mit den Anforderungen einer neuen Situation fertig zu werden oder überhaupt den Bann des Gewohnten zu durchbrechen. Es gibt keinen Menschenstamm auf Erden, der nicht seinen Häuptling besäße, d. h. seinen Führer in allen den gemeinschaftlichen Angelegenheiten, die einer Leitung bedürfen. Schon bei den geselligen Spielen der Kinder finden wir vielfach einen Führer, der ihnen nicht von außen aufgedrungen, sondern aus eigenem Bedürfnis frei gewählt ist und doch allgemeine Anerkennung und Gehorsam findet. Wir sehen an diesem Beispiel, wie die Führung aus der innersten Natur des Menschen hervorgeht: der Schwache wird geradezu durch seinen

Instinkt getrieben, sich dem Überlegenen unterzuordnen. Der Führer wird demgemäß nicht in erster Linie gefürchtet, sondern wegen seiner Überlegenheit verehrt und bewundert. Aus dieser innerlich begründeten Macht des Führers erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache, daß überall die wenigen die Macht über die vielen besitzen. Überall steht einem Führer ein großes Gefolge, einer dünnen Herrenschicht eine breite Masse gegenüber. Dieses Gesetz der kleinen Zahl, wie man es genannt hat, wäre schwerer begreiflich, wenn die Macht in erster Linie auf der Furcht beruhte. Daß viele einen einzigen Menschen *fürchten*, wäre in der Tat schwer verständlich; dagegen enthält es nichts Rätselhaftes, wenn unbegrenzte Tausende einen einzelnen Mann *bewundern* und respektieren.

Der Führer besitzt nach zwei Richtungen hin eine ausgezeichnete Stellung den Geführten gegenüber: er hat etwas Besonderes zu leisten und er genießt dafür eine privilegierte Position. Man kann das Verhältnis in die Formel zusammenfassen: *Führerlohn für Führerleistung*. Bei dem „Lohn" ist jedoch nicht in erster Linie an wirtschaftliche Vorteile, sondern an eine allgemeine Bevorzugung hinsichtlich der Ansprüche und Rechte zu denken. Schon bei Kindern kann man die innere Anerkennung des Führerrechts beobachten. Kinder kennen von Haus aus zweierlei Recht, je nachdem es sich um gleich oder ungleich handelt: Geschwister halten etwa untereinander eifersüchtig auf Gleichheit, während sie den überlegenen Eltern Vorrechte als gebührend zugestehen. Und dasselbe Recht herrscht von Haus aus in jeder menschlichen Gruppe, in die noch keine Standesunterschiede oder ähnliche Sonderungen eingedrungen sind: für die Genossen gilt strenge Gleichheit des Rechts, während dem Führer Vorrechte zustehen. Wir finden diesen Zustand verhältnismäßig rein bis auf den heutigen Tag bei den niederen Naturvölkern verwirklicht. Der Häuptling ist hier die einzige Person, die sich einigermaßen aus der allgemeinen Gleichheit der Rechte heraushebt. Ihm fällt dafür in dem bescheidenen Rahmen seiner Verhältnisse die Aufgabe zu, zu organisieren, zu repräsentieren und zu leiten.

Aus diesem Zustand *genossenschaftlicher Gleichheit* entwickelt sich dann mit steigender Kultur allmählich die *herrschaftliche Organisation*. Hier ist die frühere Gleichheit der Stammesgenossen ersetzt durch eine Gliederung in eine herrschende Oberschicht und eine beherrschte Unterschicht, beide durch eine tiefe Kluft im Wesen und in der Lebenshaltung voneinander getrennt. Die Macht, die früher der einzelne Führer besaß, ist jetzt der herrschenden Schicht zugefallen und hat zugleich einen viel größeren Umfang gewonnen: an Stelle des Individuums ist jetzt die Teilgruppe der Träger der Macht, und diese hat

neben dem persönlichen zugleich einen institutionellen Charakter bekommen; sie hat sich in festen Einrichtungen niedergeschlagen, in einer Reihe von Vorrechten, die die Überlegenheit der Herrenschicht gleichsam beweisen und immer wieder zum Bewußtsein bringen. Erst jetzt ist der eigentliche Staat entstanden. Vorher hatten wir es mit einem staatenlosen Zustand zu tun, nämlich mit dem Typus des genossenschaftlichen Gemeinwesens, das an durchgebildeter Organisation und Fähigkeit der Machtaufbietung soweit hinter dem Staate zurückbleibt, daß ihm der Charakter eines solchen nicht zugesprochen werden kann.

Der Staat entsteht durchweg durch Eroberung und Gewalt, indem die spätere Herrenschicht in Gestalt kriegerischer Eroberer eindringt, sich das Land unterwirft, den Boden aneignet und die Bevölkerung mehr oder weniger in Hörigkeit versetzt. Wir finden also am Anfang ein reines Gewaltverhältnis. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß sich dieses Gewaltverhältnis allmählich in ein völlig anerkanntes Verhältnis umwandelt, das als berechtigt und gebührend empfunden wird und in der Regel auch in der Religion als das von Gott Gewollte hingestellt wird. Der Grund für diese Entwicklung kann nur darin liegen, daß die Eroberer-schicht von Anfang an nicht bloß gefürchtet und verabscheut wird, sondern daß sie durch ihr ganzes Verhalten auch *imponiert*. Sie entfaltet die kriegerischen Tugenden des Mutes und der Energie, der Geistesgegenwart, der Selbstbeherrschung und Disziplinierung, die bei der unterworfenen Schicht weniger entwickelt sind. Auf den Vorgang der Eroberung muß freilich der Ausbau der Herrschaft folgen, und für diese Aufgabe sind wiederum andere Vorzüge erforderlich. Viele Völker sind nicht über das erste Stadium hinausgekommen, sondern haben ihre Reiche rasch wieder zerfallen sehen, weil ihnen die zweite Reihe von Vorzügen abging. Es sind das Selbstbewußtsein und Sicherheit im Auftreten, die Fähigkeit zu organisieren, mit Menschen umzugehen und Ordnung zu halten. Auch hier gilt also die Formel: Führerlohn für Führerleistung. Der Führerlohn besteht in der privilegierten Stellung der Herrenschicht, die sich alle niederen Arbeiten fernhält und mit Luxus und persönlichen Diensten umgibt. Die Leistung aber besteht in der Ausübung der Herrschaft, nämlich in der Ordnung und Disziplinierung, in der Organisation und Fürsorge und der kriegerischen Abwehr von Feinden. Diese Leistungen und die ihnen zugrunde liegende Art des menschlichen Wesens und persönlichen Verhaltens, des Charakters und der Gesinnung imponieren der unteren Schicht so, daß die Herrscher einer inneren Macht vermöge der empfundenen und anerkannten *Überlegenheit* genießen. Wesentlich ist dabei natürlich der *Maßstab*, nach dem der Wert des Menschen bemessen wird. Ändert sich dieser, so kann auch jene Machtstellung verloren gehen. Solange das nicht geschieht, so herrscht jedenfalls

auf beiden Seiten ein ausgesprochener Wille zur Ungleichheit, ein Wille zur Macht einerseits und ein Wille zur Unterordnung andererseits; dort ein Wille zum Herrschen, hier eine Bereitwilligkeit zu gehorchen.

Das Machtverhältnis ist mit einer großen Gefahr der Entartung verbunden. Die Macht, kann man sagen, hat etwas Dämonisches in ihrem Wesen. Gewiß darf man nicht soweit gehen, mit Burckhardt und mit Tolstoi und dem ganzen Russentum die Macht schlechtweg für böse zu erklären. Wohl aber ist die Macht fortgesetzt von der Gefahr begleitet, daß sie gemißbraucht wird im Sinne der Willkür, des Egoismus und der Schikane, und endlich des bloßen Genußlebens. Auch dann bewahrheitet sich unsere Formel: Macht ist, im großen betrachtet, ein Arbeitseinkommen und kein Renteneinkommen. Sie kann wohl nebenbei eine Rente bedeuten, für die die Taten früherer Geschlechter das Kapital geliefert haben, aber auf die Dauer kann Tatenlosigkeit nicht ihre Grundlage abgeben. Hört die Führerleistung auf, so ist auch der Führerlohn bedroht. Das erfuhr der französische Adel, als die französische Revolution ihn in Strömen Blutes ertränkte.

Aber auch im übrigen Westeuropa büßte der Adel damals seine frühere herrschende Stellung ein, indem die alte ständige Gesellschaftsordnung sich allmählich in eine kapitalistische umwandelte. Der Adel hatte seine alte Bedeutung verloren infolge der veränderten Verhältnisse: der absolute Fürst hatte die Regierung in die eigenen Hände genommen und den Adel mehr oder weniger zu seinen bloßen Helfern herabgedrückt. Zugleich hatte das Bürgertum an Selbstgefühl und Tüchtigkeit zugenommen, empfand deswegen den Adel nicht mehr in demselben Maße als überlegen und macht ihm zunehmend seine Bedeutung im öffentlichen Leben streitig. Mit diesem Bürgertum hielt eine neue Macht ihren Einzug in die Gesellschaft: das war die Wirtschaft und speziell das Unternehmertum. Seit dem Beginn der Neuzeit waren sie allmählich zur Macht gekommen und haben dann seit dem Zeitalter der französischen Revolution allmählich diejenige Machtstellung gewonnen, die früher der Adel besessen hatte, und ihm diese abgenommen oder wenigstens mit ihm geteilt. Es ist dies der erste Fall in der Geschichte der Menschheit, wenn wir von verwandten Erscheinungen des späteren Altertums absehen, daß die Wirtschaft eine solche Machtstellung gewonnen hat. Bei anderen Völkern und den anderen Kulturen sehen wir nirgends die Wirtschaft Ansehen und Macht verleihen. Nahrungsmittel zu bauen und Geräte herzustellen, ist gewiß notwendig und insofern dankenswert, aber die bloße Notwendigkeit einer Tätigkeit genügt nicht, um Bewunderung zu erregen. Nur das Ungewöhnliche imponiert überhaupt. Arbeit eignet sich also schon deswegen nicht dazu, weil sie alltäglich und weit verbreitet ist. Wir sehen hier so recht, wie falsch der bekannte Satz ist: Die Arbeit

schafft alle Werte, wenigstens, wenn wir einem strengeren Sprachgebrauch folgen; denn ein solcher bezeichnet nicht jede Leistung als Arbeit. Unter Arbeit verstehen wir vielmehr nur solche Tätigkeiten, deren Inhalt mehr oder weniger den Charakter der Wiederholung hat und durch eine Schulung erlernt oder einem Vorbilde abgesehen werden kann. Von dieser Art ist offenbar der größte Teil aller Tätigkeit. Aber zugleich nimmt diese Art Tätigkeit, nach allgemein üblichen Wertmaßstäben gemessen, nicht den höchsten Rang ein. Dieser kommt vielmehr der schöpferischen Tätigkeit zu, d. h. derjenigen, die etwas Neues in die Welt bringt. Bewunderung einzuflößen oder zu imponieren vermag nur diese Art von Tätigkeit.

Hieraus begreift es sich, daß das Wirtschaften in allen früheren Zeiten und bei allen anderen Völkern keine Macht gewährt hat: sein Inhalt war von zu einfacher Natur. Insbesondere vollzieht es sich von Haus aus und überall außerhalb unseres Kulturbereiches auch nur in kleinem Kreise, nämlich innerhalb der Familie oder Sippe oder höchstens des Gutsbezirkes oder der Stadt. Das Wirtschaften ist in dieser Form eine bloße private Angelegenheit und hat keine öffentliche Bedeutung wie etwa die Eroberung eines Gebietes durch kriegerische Scharen, die die Geschicke eines ganzen Volkes umwälzt. Eine Volkswirtschaft in unserem Sinne gab es demgemäß vor der Neuzeit überhaupt nicht. Im Mittelalter konnte man nur von einer Guts- und Stadtwirtschaft sprechen. Erst in der Neuzeit ist es anders geworden, und zwar gingen die Fürsten voran: neben die kriegerischen und politischen Interessen traten bei ihnen die wirtschaftlichen als gleichberechtigt. Der Fürst behandelte sein Land wie eine Gutsherrschaft im großen, genauer, wie einen Betrieb, den er rentabel gestalten wollte. Der typische Fürst war eine Art Unternehmer im großen Stil. Er wollte durch Entwicklung des Handels und Exports und durch Förderung der einheimischen Produktion sein Land heben und seine Einnahmen steigern. In diesem Zusammenhange erhielt damit auch der Unternehmer seine Aufgabe. Die Industrie wurde zu einer öffentlichen Angelegenheit für die beteiligten Städte und Provinzen wie für den ganzen Staat. Der Unternehmer erhielt eine öffentliche Aufgabe und hatte eine öffentliche Leistung zu vollbringen. Seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts drängte dann das außerordentliche Wachstum der Bevölkerung auf Entwicklung der Industrie, weil für die wachsenden Massen nur die Industrie das nötige Brot liefern konnte. Die Wirtschaft ist seitdem eine öffentliche Angelegenheit so gut wie Erziehung und Unterricht oder Technik und Wissenschaft. Erst seitdem verdient unser Wirtschaftsleben wirklich den Namen einer Volkswirtschaft, weil erst jetzt ein einheitlicher Zusammenhang die ganzen Volksgenossen in der Wirtschaft auf Gedeihen und Verderben verbindet.

Man kann aber doch zweifeln, ob dieser große Nutzen allein genügt hätte, der Wirtschaft zu ihrem Ansehen zu verhelfen. Man kann zum Vergleich darauf hinweisen, daß doch der Arzt und der Fürsorger, obwohl beide ebenfalls recht nützliche oder geradezu unentbehrliche Dienste leisten, es zu keinem derartigen Ansehen gebracht haben. Tatsächlich spricht noch eine Tatsache geistiger Art mit: der ganze Stil der modernen Wirtschaft entspricht nämlich einer der stärksten geistigen Tendenzen unserer Zeit[1]). Mit dem Beginn der Neuzeit ist in Westeuropa ein neuer Wille zur Macht erwacht, der in der Renaissance als ein schäumender Lebensstrom plötzlich aus unerkannten Tiefen hervorbricht. Es ist ein Wille, Macht auszuüben nicht über Menschen, sondern über die Gewalten und Kräfte der Natur — ein Wille, die Erde umzugestalten zu einer Heimstätte für Menschen, ihre Kräfte zu bändigen und in den Dienst der Menschheit zu stellen. Die Erfindungen und Entdekkungen, Forschungen und Unternehmungen der Neuzeit sind nur verschiedene Ausdrücke für eben diesen einen Machtwillen. Seine klassische Ausgestaltung hat er in Amerika gefunden, wo er auf keine Überlieferungen älterer Zeiten stieß. Als einziger Sinn des Lebens erschien es hier von Anfang an, den neuen Erdteil für die neue Menschheit zu erobern und zu gestalten. Dem entspricht es, wenn hier die Wirtschaft im Mittelpunkt des Lebens steht und der einzige Maßstab für den Menschen sein wirtschaftlicher Erfolg ist. Allgemein aber sind so Wissenschaft, Technik und Unternehmung nur verschiedene Ausdrucksformen desselben Kulturstils, desselben faustischen Dranges der modernen Menschheit. Die Wirtschaft insbesondere ist also nicht nur Befriedigung materieller Bedürfnisse, sondern zugleich Ausdruck einer bestimmten geistigen Haltung; und darauf beruht letzthin ihre Wertschätzung.

Auch für die Wirtschaftsführer, denen so von den geschichtlichen Kräften die Eigenschaft der Macht zugeteilt ist, gilt unsere Formel: Führerlohn für Führerleistung. Die bevorzugte soziale Position hat zur Voraussetzung entsprechende Leistungen für das öffentliche Leben. Insbesondere muß auch das Ausmaß der gewährten Macht schwanken, je nach dem Ausmaße der Leistung. Und die Größe dieser Leistung hängt wie bei allen Machtverhältnissen von beiden beteiligten Parteien ab; nicht nur von der Art, wie geführt wird, sondern auch von dem Grade, in dem der abhängige Teil der Führung bedürftig ist. Jede erstarkende Selbständigkeit der Geführten bedeutet demgemäß eine Machtminderung für den Führer. Und hier haben sich bekanntlich die stärksten Verschiebungen in der letzten Zeit vollzogen und vollziehen sich weiter. Ähnlich wie im achtzehnten Jahrhundert die erstarkende Kraft des Bürgertums auf den Adel

[1]) Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926, S. 100 f.

drückte, ähnlich hat sich auch das Verhältnis der Arbeiter zu dem Unternehmer verschoben. Aus dem Zustande einer gänzlich ohnmächtigen, indolenten und halb tierischen Masse hat sich der Arbeiter durch einen großartigen Prozeß der Entwicklung und Selbsterziehung emporgehoben; er ist reifer geworden im allgemeinen, reifer in den politischen Fragen, er bedarf bei der Arbeit vielfach größerer Geschicklichkeit und Intelligenz und einer besonderen Vorbildung. In Amerika haben die Fabriken die Intelligenz ihrer Arbeiter bekanntlich in ihren Dienst zu stellen begonnen, indem sie sie anregen zu Vorschlägen für Verbesserungen im Betriebe oder für Erfindungen. Kurz, die Geführten entwickeln sich aus rein passiven Elementen immer mehr zu *aktiven Helfern*. Für solche Helfer sind dann aber Erziehung und Bildung unentbehrlich. Der Arbeitgeber handelt daher auch in seinem eigenen Interesse, wenn er für eine solche Erziehung und Bildung seiner Arbeiter sich einsetzt. Auch dem politischen Leben kann eine gründliche Bildung nur frommen, gemäß dem Satz: die Halbbildung, die doch nicht vermieden werden kann, macht für den Radikalismus empfänglich, die volle Bildung aber führt über ihn hinaus.

Eine solche wachsende Selbständigkeit der Geführten bedeutet natürlich einen gewissen *Machtabbau*, insofern die Intensität des Abhängigkeitsverhältnisses dadurch gemindert wird. Aber dieser Machtabbau bedeutet keinen *Führungsabbau*. Vielmehr bleibt die Notwendigkeit und Bedeutung der Führung an und für sich von ihm unberührt. Er zeigt uns nur, daß die Macht wie alles Menschliche in ihren *Formen geschichtlich wandelbar* ist. *Unberührt* davon aber bleibt *ein Kern*, der das Wesen des Machtverhältnisses ausmacht, nämlich die Führerstellung und Führerleistung. Aus dieser Wandelbarkeit der geschichtlichen Formen der Macht aber ergibt sich eine besondere Aufgabe für den Führer: Verständnis zu haben für den Glockenschlag der Stunde gehört zu den wichtigsten Pflichten des Führers. Damit kommen wir zu dem zweiten Gegenstand unserer Betrachtung, nämlich zur *Verantwortlichkeit des Führers*.

II.

Wir können hier den allgemeinen Satz voranstellen: Es gibt kein soziales Leben ohne Verantwortlichkeit. Jedes Mitglied der Gesellschaft hat normalerweise Teil an dieser Verantwortlichkeit. Allenfalls kann sie bei den Geführten fehlen, falls diese sich in einem rein passiven Zustand befinden. Fehlt sie aber dem Führer, so droht der Gruppe der Untergang. Es gibt also kein Führertum ohne Führerverantwortlichkeit. Wie hat man diesen einfachen Tatbestand solange verkennen können? Die

Antwort lautet: Die Verantwortung kann eben bewußt oder unbewußt sein. Das eine oder das andere wird der Fall sein, je nachdem die Führung zwischen Führenden oder Geführten bewußt oder unbewußt ist. Es gibt kein soziales Leben ohne gegenseitige Fühlung, insbesondere ohne Fühlung zwischen Führer und Geführten: der Führer richtet sich bewußt oder unbewußt nach den Bedürfnissen und Ansprüchen der Geführten, und diese richten sich naturgemäß nach ihm. In glücklichen Verhältnissen besteht diese Fühlung, ohne daß man ein Bewußtsein von ihr hat. Nur wenn die Spannungen und Reibungen größer werden, kommt sie zum Bewußtsein. In dieser Beziehung haben wir in der letzten Zeit einen schwerwiegenden Wandel erlebt: die Fühlung und damit auch die Verantwortlichkeit ist aus einer unbewußten zu einer bewußten geworden.

Unbewußt waren beide in der Hauptsache während des größten Teils des vorigen Jahrhunderts und schon einige Jahrzehnte früher. Eine Reihe von Umständen haben sich in jeder Zeit vereinigt, um besonders glückliche Verhältnisse zu schaffen, in denen man sich gleichsam ganz von selbst hinreichend nacheinander richtete, ganz von selbst einer allgemeinen Übereinstimmung und Harmonie sich ergab. Die besonderen Verhältnisse jenes bevorzugten Zeitalters hielt man dann für die normalen Verhältnisse jedes Zeitalters schlechtweg. Aus der besonderen Gunst jener Verhältnisse erwuchs so ein verhängnisvoller Irrtum in der Auffassung des gesellschaftlichen und öffentlichen Lebens, der erst in den letzten Jahrzehnten allmählich abzuklingen begonnen hat und der noch heute vielfach herrscht und den Blick trübt. Diese irrtümliche Anschauung war die Manchesterlehre mit ihrer Formel: Laissez faire, laissez passer; und mit ihrer Meinung: wenn man jeden Menschen frei walten und unbekümmert seinen Interessen nachgehen läßt, so wird dabei das Ganze am besten gedeihen. Auf politischem Gebiet entspricht diesem Standpunkt der Liberalismus, der damals als die letzte Weisheit in den menschlichen Dingen erschien: der Staat soll dem einzelnen möglichst freien Spielraum zur Entfaltung und Betätigung seiner Kräfte gewähren; in dieser Freiheit wird das Ganze am besten gedeihen. Die liberalen Gedanken sind an sich bekanntlich erwachsen auf dem Boden der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie und Nationalökonomie, und wurden vom Publikum begierig aufgenommen. Das wissenschaftliche Denken über gesellschaftliche und politische Dinge hat etwa von 1750 bis 1850 durchaus unter dem Zeichen des Liberalismus gestanden, das allgemeine Denken ist von ihm etwa bis ans Ende des vorigen Jahrhunderts, zuletzt mit abnehmender Stärke, beherrscht gewesen. Entstanden und aufgekommen ist der Liberalismus aber nicht als reine Ideenbewegung, sondern im Zusammenhang einer

Kampfhaltung, in der das Bürgertum teils gegen die Privilegien der Feudalzeit, vor allem aber gegen die drückende Bevormundung durch den absoluten Staat stand. Diese Bevormundung richtete sich gleichermaßen gegen das geistige wie gegen das wirtschaftliche Leben, und ihr gegenüber forderte und brauchte man Spielraum für die Entfaltung der gehemmten Kräfte. Die Bewegung hatte bekanntlich den angestrebten Erfolg — und mehr als das, möchte man sagen: die hemmenden Schranken fielen, aber darüber hinaus wurde auch eine Fülle von Bedingungen und sozialen Organisationen zerstört, so daß neben dem Gewinn, wie wir heute immer klarer erkennen, auch ein Verlust zu buchen ist.

Die Manchesterlehre hat nur deswegen so lange herrschen können, weil das Zeitalter des vorigen Jahrhunderts in wirtschaftlicher Hinsicht ein ungewöhnlich glückliches war. Das neunzehnte Jahrhundert ist von einem großartigen Aufschwung des Wirtschaftslebens erfüllt, wie wir ihn für absehbare Zeit nicht wieder erwarten können. Zunächst waren die technischen Verhältnisse ausnahmsweise günstig: neue Gebiete mit großen Naturschätzen wurden erschlossen, die ein mehr oder weniger müheloses Abernten gewährten, das sich zum Teil später freilich als ein Raubbau erwies. Allgemein ermöglichte überhaupt die rapide Entwicklung der Technik einen steigenden Ertrag. Und endlich waren auch die Bodenschätze in dieser relativen Jugendzeit des Abbaues leichter zu gewinnen als heute. Insbesondere vermochte dank dieser glücklichen Umstände die Industrie auch die rasch wachsende Bevölkerungsmasse gleichsam spielend in sich aufzunehmen und zu ernähren. Aber auch in sozialer Hinsicht lagen die Verhältnisse günstiger oder wenigstens bequemer; die Arbeiterschicht, im ganzen noch überwiegend in einer fast animalischen Dumpfheit lebend, war damals eine gefügige und unselbständige Masse, die wohl die strenge Arbeitsdisziplin erst lernen mußte, im übrigen aber ein willenloses Werkzeug in den Händen des Unternehmers war. Soweit endlich das ganze System innere Schäden in sich enthielt, entwickelten sich diese nur langsam und traten erst später in aufdringlicher Form zutage.

Ohne diesen glänzenden Zustand hätte niemals die Meinung aufkommen können, daß sich im gesellschaftlichen Zusammenleben das Zusammenspiel von selbst ergebe und die Interessen der verschiedenen Personen und Gruppen von selbst in Harmonie ständen. Die schweren Erschütterungen der letzten Zeit haben uns aus dieser Meinung aufgerüttelt. Der Glaube an den Liberalismus läßt sich heute nicht mehr aufrechterhalten. Denn seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts sind die angeführten ausnahmsweise glücklichen Verhältnisse, die den großen Aufschwung des vorigen Jahrhunderts hervorriefen, vorüber, oder haben

sich geradezu in ihr Gegenteil verkehrt[1]). In technischer Hinsicht fließen die Naturschätze nicht mehr in der gleichen leichten Weise der Produktion zu; die überschüssige Bevölkerungsmenge vermag die Industrie ebensowenig mehr mühelos in sich aufzunehmen; die Arbeiterschicht endlich hat ihre ursprüngliche Fügsamkeit seit langem verloren, so daß das ursprüngliche reine Machtverhältnis heute eine Mischung von Kampf- und Machtverhältnissen geworden ist. Dazu kommen endlich besondere, vom Weltkrieg unabhängige Schwierigkeiten der allgemeinen politischen Lage. Sie beruhen auf dem bekannten Widerspruch zwischen der politischen und der wirtschaftlichen Interessenabgrenzung: die Volkswirtschaft ist längst zu einer Weltwirtschaft geworden, während die Politik eine Staatenpolitik (statt etwa einer Politik der Erdteile) geblieben ist. Wie man es wohl ausgedrückt hat: die Politik denkt noch in Ländern, während die Wirtschaft und das geistige Leben in Kontinenten zu denken sich gewöhnt haben. Aus diesem Gegensatz ergibt sich begreiflicherweise eine Fülle von Schwierigkeiten.

In solchen schwierigen Zeiten kommt dann die bis dahin unbewußt gebliebene *Verantwortlichkeit* in weiten Kreisen *zum Bewußtsein*. Es geschieht das in schwerer und schmerzvoller Weise. Die Schwierigkeiten und Reibungen lassen die Frage nach der Schuld entstehen und erzeugen ein hohes Maß von Kritik, die zum Teil berechtigt ist, zum Teil aber auch einen überheblichen und anmaßenden Charakter besitzt, wie wir es heute alle erleben, der sich aus dem in solchen Fällen erwachenden Radikalismus erklärt. Wir spüren diesen Geist auch auf anderen Lebensgebieten. Auch Wissenschaft und Hochschule, Justiz und Verwaltung sind heute unsanft aufgerüttelt aus der vielfach bei ihnen verbreiteten Überzeugung ihrer Vollkommenheit und Gottähnlichkeit. Das Gute an dieser Kritik aber ist, daß uns dadurch die allgemeine Abhängigkeit aller einzelnen Einrichtungen und Zustände von dem Ganzen und damit auch die Abhängigkeit ihrer Aufgaben und ihrer Leistungen von den gesamten Zuständen zum Bewußtsein gebracht wird. Diese Abhängigkeit haben wir zu lange verkannt. Wir übersehen allmählich, wie verkehrt in dieser Beziehung die ganze Auffassung des Liberalismus gewesen ist. Der Liberalismus wollte nicht nur die vorhandenen *Fesseln* gesprengt sehen, sondern glaubte *überhaupt ohne Bindungen* auskommen zu können. So berechtigt der erste Wunsch war, so verkehrt war die zweite Anschauung. Tatsächlich hat auch jene glückliche Zeit des großen Aufschwungs des vorigen Jahrhunderts nicht nur vieles aufgebaut, sondern auch, wie wir heute erkennen, in erheblichem Maße Raub-

[1]) Vgl. z. B. Harald Wright, Bevölkerung. Deutsch von Palgi, Berlin 1924; S. 47 f., 144 f.

bau getrieben, nämlich Raubbau an Menschen und geistiger Kultur, ähnlich wie es Amerika mit seinen Bodenschätzen getan hat. Die Bindungen müssen sich freilich wandeln von Zeitalter zu Zeitalter, sonst werden sie zu drückenden Fesseln. Aber ein gesellschaftliches Leben ohne Bindungen ist nicht möglich; sind die alten zerstört, so müssen neue geschaffen werden.

Wir leben heute in einem solchen Zeitalter neu entstehender Bindungen. Eine allgemeine Tendenz nach solchen neuen Bindungen ist unverkennbar. Bezeichnend dafür ist die allgemeine Tendenz zur Organisation und zum Zusammenschluß, die nicht nur im Wirtschaftsleben, sondern auch in anderen Berufsständen herrscht, und die weitere Tendenz dieser Organisationen, auch öffentliche Aufgaben mit zu übernehmen, wobei freilich ein Gegensatz zwischen den öffentlichen Interessen und dem Kollektivegoismus als eine große Schwierigkeit bestehen bleibt.

Die Menschen leben nicht einfach nebeneinander als selbständige, innerlich sich fremde und gleichgültige Wesen, die nur aus Klugheitsgründen eine Organisation über sich in Gestalt des Staates geschaffen haben und ertragen, wie es der Liberalismus sich vorstellt. Und noch irrtümlicher ist die Anschauung, die die Darwinistischen Gedanken auf die menschliche Gesellschaft überträgt und in der Gesellschaft nur einen Tummelplatz für einen allgemeinen rücksichtslosen Kampf ums Dasein erblickt und als einzige Moral die Ellenbogenmoral gelten läßt. Bei der Übertragung dieser Anschauungen aus der Tierwelt hat man übersehen, daß bei den geselligen Tieren im Innern der Gruppe überhaupt kein Kampf, sondern gegenseitige Hilfsbereitschaft und Gemeinschaft besteht. Von dieser rohesten Auffassung des geselligen Lebens sehen wir auch die Praxis immer mehr abrücken, indem sie Verbindung und Zusammenschluß nach Möglichkeit vor dem Kampf bevorzugt, nicht nur bei ihren Zusammenschlüssen innerhalb der gleichen Berufsgruppe, sondern auch darüber hinaus, z. B. bei dem Gedanken der Werkgemeinschaft.

Aber auch das bloße Rechtsverhältnis, zumal wenn es lediglich aus Egoismus innegehalten würde, genügt nicht als Grundlage für das menschliche Zusammenleben. Die Grundlage der Rechtsordnung ist nicht in erster Linie der äußere Nutzen, sondern eine wirkliche Achtung vor dem Recht, eine echte Rechtsgesinnung. Diese wäre unverständlich, wenn der Mensch den Menschen innerlich nichts anginge. Die Achtung vor dem Recht und der Wille zur Rechtsordnung ist nur zu verstehen aus einem *Willen zum Ganzen*, zum Staat, zur Gemeinschaft und Solidarität. Die Gemeinschaft ist tatsächlich der natürliche Zustand der Menschen. Er kann wohl mehr oder weniger aufgelockert, er kann in kritischen Zeiten vorübergehend mehr oder weniger zurückgedrängt werden: er bleibt doch die natürliche und notwendige Grundlage alles mensch-

lichen Lebens. Freilich darf man sich von dieser Gemeinschaft keine romantischen Vorstellungen bilden, wie es heute vielfach beliebt ist: sie bedeutet nicht, daß alles ein Herz und eine Seele ist; sie bedeutet keine allgemeine Verbrüderung. In einfachen und kleinen Verhältnissen steht freilich auch jeder einzelne Mensch dem anderen als Mensch oder vielmehr als Genosse, d. h. als Träger oder Verkörperung des Gemeinschaftsgebildes, persönlich nahe. In den großen Verhältnissen des modernen Lebens ist davon keine Rede. Das Gemeinschaftsverhältnis bezieht sich hier im allgemeinen nur auf das Ganze, d. h. auf das objektive Gebilde, den Staat oder die Nation, die Berufsorganisation usw. Der einzelne wird von dieser Gemeinschaftsgesinnung nur soweit erfaßt, als er in seinem Verhalten die Gemeinschaft verkörpert. Staat und Volk erleben diese persönliche Verbundenheit nur in seltenen, gehobenen Augenblicken, in denen alle von der gleichen Welle nationaler Erregung erfaßt werden. Besonders die gemeinsame Abwehr nach außen läßt diese Blüte der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen. Im täglichen Leben aber schließt die Gemeinschaft jedes einzelnen mit dem Ganzen nicht aus, daß die einzelnen Personen nur im kühlen Rechtsverhältnis oder gar in einem Kampfverhältnis zueinander stehen. Die politischen Parteien z. B. können über viele Einzelheiten streiten und doch in der Liebe zum Staat und Vaterland sich verbunden fühlen; und entsprechend überall. Nur eines fordert die Gemeinschaft: daß der Kampf gewisse Grenzen in seiner Heftigkeit nicht überscheitet, weil ohne ein gewisses Maß von Verbundenheit der Bestand des Ganzen gefährdet wird. Das ist eine Forderung, die zu erfüllen freilich dem deutschen Volke anscheinend besonders schwerfällt.

Innerhalb dieser Grenzen aber muß die Notwendigkeit der Gemeinschaft anerkannt und ihr Wert gewürdigt werden. In der Tat sind heute starke Tendenzen zur Wiederbelebung der Gemeinschaft vorhanden. Wir beginnen allmählich zu erfassen, teils gefühlsmäßig, teils vorstellungsmäßig, daß wir in der Auflösung der Gemeinschaft zu weit gegangen waren. Schon vor dem Kriege konnte man diese Tendenz auf innere Wiederannäherung spüren; im Kriege flammte sie dann zeitweilig gewaltig auf. Durch den Krieg und seine Folgen wurden wir dann besonders in allen internationalen Beziehungen zunächst wieder ein gewaltiges Stück zurückgeworfen. Vielleicht aber hat dieser Krieg doch im ganzen und von einem entfernteren Standpunkt aus betrachtet die Wiederbelebung der Gemeinschaft um ein großes Stück gefördert. Die Nationen haben sich im Kriege zerfleischt und tiefe Wunden geschlagen. Aber ist dadurch nicht so recht demonstriert, wie schädlich bei den tatsächlich engen internationalen Beziehungen ein solcher Kampf ist? Eine Zeitlang sah es wohl auch nach dem Kriege so aus, als ob das allgemeine Wettrennen in den Abgrund fortgesetzt werden sollte. Heute kann man

vielleicht schon den Eindruck gewinnen, daß der Sinn für friedliches Zusammenarbeiten, Zusammenschluß und Solidarität innerhalb der Nationen und auch jenseits ihrer wieder im Wachsen ist. Man kann diese Bewegung auch nicht aus der bloßen Einsicht in die Schädlichkeit des Gegenteils, also aus einem bloßen Egoismus erklären. Bloße Einsichten haben keine Kraft, das menschliche Verhalten zu bestimmen, wenn sie nicht an ein tieferliegendes Triebleben anknüpfen können. Dem Menschen, der diesen tieferen Dispositionen folgt, braucht der ganze Zusammenhang nicht zum Bewußtsein zu kommen: er glaubt, nur dem Nutzen zu folgen, da, wo zugleich tiefere Kräfte sein Verhalten tragen. Erscheinungen wie die Werkgemeinschaft oder die Schlagwörter vom Dienst und der Kooperation scheinen mir Zeichen der Zeit zu sein. Daß sie gerade in dem klassischen Lande des Individualismus aufgekommen sind, erhöht ihre Bedeutung.

Solche Kennzeichen zu erfassen und zu würdigen, das ist der tiefste Sinn der Führerverantwortlichkeit. Sie erhebt sich auf ihre Höhe, wo sie dem Geiste der kommenden Dinge nachspürt und ihm ihre Aufgabe entnimmt. Für unsere Zeit heißt diese Aufgabe: die heutige Tendenz auf Verminderung des Kampfes, auf Zusammenschluß und Gemeinschaft würdigen und stärken. Die Wirtschaft bringt für die Lösung dieser Aufgabe eine günstigere innere Disposition mit sich als der Staat, weil sie, wie schon erwähnt, gegenüber der egoistischen Beschränkung der Staaten auf sich selbst eine Tendenz zum Umfassen der ganzen Welt besitzt. Ihre Aufgabe ist es daher auch, in der Durchführung der keimenden Tendenzen voranzugehen.

Sein und Zeit (nach Martin Heidegger)

Von August Messer

(Fortsetzung aus Heft 1 und 2)

Zu dem Phänomen der Angst[1]) gelangen wir von dem uns bekannten Phänomen des „Verfallens“ aus. Das in diesem „Verfallen“ vorliegende Aufgehen in der „Welt“ und im „Man“ offenbart als seine Quelle so etwas wie eine Flucht des Daseins vor sich selbst, vor der Möglichkeit sein eigentliches „Selbst“ zu sein (184). Es gilt also, das Wovor der Flucht als solches zu erfassen. Das „Wovor“ aber ist das „Dasein“ selbst; es muß also als Bedrohliches Angst erregen.

Während der gewöhnliche Sprachgebrauch „Angst“ und „Furcht“ meist als gleichbedeutend verwendet, unterscheidet H. so: „Furcht“ bezieht sich auf ein innerweltlich Seiendes, dagegen das „Wovor“ (und ebenso das „Warum“) der „Angst“ ist das In-der-Welt-sein als solches (186), es ist

[1]) Vgl. Kierkegaard IV. (S. Heft 2, S. 47 ff.)

insofern völlig unbestimmt; es nähert sich auch nicht aus bestimmter Richtung, es ist nicht „hier" oder „dort"; „es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt — und doch nirgends". Hat die Angst sich gelegt, so heißt es wohl: „es war eigentlich nichts".

„Nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als ‚besorgend'-‚befindliches' Sein bei der ‚Welt' — sich ‚fürchten'; Furcht ist an die Welt verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst" (189).

Das „Verfallen" als Flucht flieht also nicht vor innerweltlich Seiendem, sondern es flieht gerade zu diesem und in die beruhigende Alltäglichkeit des „Man", in dessen Selbstsicherheit der Einzelne sich „zu Hause", sich „daheim" fühlt. Die Angst dagegen — in der es uns „un-heimlich" ist, holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in „Welt" und „Man" zurück, „vereinzelt" es in der Welt, stellt es vor sich selbst, und macht ihr die „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit" seines Seins als Möglichkeiten seines Seins, die es immer schon ist, offenbar (189 ff.).

Das Verfallensein in das „Man" schränkt die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was „sich gehört und schickt", ein, vollzieht also eine „Abblendung des Möglichen als solchen" (195) und damit auch oft der „Eigentlichkeit". —

Das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit" besagt: das Dasein ist sich selbst in seinem Sein „je schon vorweg. Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus', nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist" (193). Dieses Sich-vorweg-schon-sein in der Welt als Sein-bei innerweltlichen Seiendem ist aber das Wesen der „Sorge". Diese kann als „Besorgen" von zuhandenem Zeug oder „Fürsorge" für andere auftreten (vgl. Heft II, S. 41). Die Sorge als ursprüngliche Seinsverfassung ist a priori, sie liegt schon vor, d. h. immer schon in jedem faktischen Verhalten, sei dieses nun „praktisch" oder „theoretisch". Alles „Wollen" und „Wünschen", jeder „Drang" und „Hang" wurzelt in der Sorge.

Sind wir zur Auslegung des „Daseins" als „Sorge" gelangt, so kann von dieser Stelle aus ein Irrweg der seitherigen Ontologie (Seins-Auslegung) gekennzeichnet werden. Der Welt „verfallen", hat man sich bei der Seinsauslegung vorwiegend am Sein des innerweltlich Seienden orientiert. Dabei übersprang man die Seinsart des „Zuhandenen" und faßte das Seiende als „vorhandenen" Zusammenhang von Dingen (res), d. h. als „Realität", und man sah die Grundbestimmtheit des Seins in der Substantialität. Somit meint man auch, „Dasein" sei real vorhanden, und der Sinn von „Sein" überhaupt sei Realität (201).

Sofern zu Realität der Charakter des An-sich und der Unabhängig-

keit gehört, stellte sich hier auch die Frage nach der Unabhängigkeit des Realen vom Bewußtsein und der „Transzendenz" (des Hinübergreifens) des Bewußtseins in den Bereich des Realen ein.

Nach unseren bisherigen Erörterungen ist „Reales" nur als innerweltlich Seiendes zugänglich, und zwar auf Grund dessen, daß „Dasein" (als Sorge) In-der-Welt-sein bei innerweltlich Seienden bedeutet. Mithin ist für solches „Dasein" (und das ist ja das unsere!) die Frage, ob überhaupt eine Welt sei und ob deren Sein „bewiesen" werden könne — ohne Sinn (202). Gewiß kann das innerweltlich Seiende in seiner Bedeutung als „Reales", d. h. „nur Vorhandenes" zunächst verdeckt sein (durch das „Zuhandene"), aber entdeckbar ist auch Reales nur auf dem Grunde einer schon erschlossenen Welt (203). Der „Skandal der Philosophie" (von dem Kant redet, Kr. d. r. V.², 274 ff.) besteht nicht, wie er meint, darin, daß der Beweis für das „Dasein der Dinge außer uns" noch nicht erbracht sei, sondern daran, daß er immer wieder versucht wird. „Das recht verstandene ‚Dasein' widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein ja schon i st , was nachkommende Beweise ihm erst anzudemonstrieren für notwendig halten" (205). Auch wenn man die Unbeweisbarkeit der Realität zugibt und die Gewißheit von ihr einen „Glauben" nennt, gibt man zu, daß idealerweise ein Beweis geführt werden könne und müsse. Dabei schwebt aber die vorige Meinung eines isolierten, weltlosen Subjekts vor; es bleibt verkannt, daß „Dasein" a priori, also seiner Grundverfassung nach, sorgendes In-der-Welt-sein ist (206).

Der Satz des „Realismus", daß die Außenwelt real vorhanden sei, ist insofern berechtigt, als mit dem „Dasein" als „In-der-Welt-sein" innerweltlich Seiendes je schon erschlossen ist. Anderseits ist der Satz des „Idealismus", daß Sein und Realität nur „im Bewußtsein" sei, in dem Sinne haltbar, daß „Sein" nicht durch Seiendes erklärbar ist, sondern daß Seinsverständnis a priori zum „Dasein" gehört. Aber eben deshalb kann das „Dasein" auch Seinscharaktere, wie Unabhängigkeit, „An-sich", überhaupt „Realität" verstehen und zu Begriff bringen (was Vertreter des Idealismus nicht selten verkennen).

Zu Diltheys und Schelers Ansicht, daß die reale Welt in Trieb und Wille als Widerstand erfahren werde, ist zu bemerken, daß „Widerstandserfahrung, d. h. strebensmäßiges Entdecken von Widerständigen ontologisch nur möglich ist auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt" (210). Trieb und Wille sind selbst nur Arten der „Sorge". Nur „Dasein" als Besorgendes kann auf Widerstand von Innerweltlichem stoßen. „Widerstand charakterisiert die ‚Außenwelt' im Sinne des innerweltlich Seienden, aber nie im Sinne der Welt. ‚Realitätsbewußtsein ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins'" (211).

„Dasein" selbst aber kann nicht als „Realität" (und „Substantialität")

begriffen werden. Das will H. ausdrücken durch den Satz: „Die Substanz des Menschen ist die Existenz" (212).

Wie unser Bewußtsein von der „Außenwelt" in der „Erschlossenheit" der Welt gründet, so auch die „Wahrheit". Das griechische Wort für „Wahrheit" a-letheia bedeutet eigentlich Unverborgenheit, Entdecktheit. Und das ist auch der ontologisch ursprüngliche Wahrheitsbegriff. Denn das „Dasein" ist als Sein bei innerweltlich Seienden, als „Besorgen" zugleich Entdecken (womit freilich auch Nicht-entdecken — bzw. Verdecken möglich ist). „Wahrsein als Entdeckendsein ist eine Seinsweise des Dasein" (220). „Dasein" spricht sich aber über entdecktes Seiendes aus in Aussagen. Und solche Aussagen werden gleichsam zu „Zuhandenem", das aufgenommen und weitergesprochen werden kann. Das Seiende, zu dem die Aussagen sich entdeckend verhalten, ist innerweltlich „Zuhandenes" oder „Vorhandenes". Der Bezug der Aussage darauf gibt sich selbst als Vorhandenes. So kommt es — erst sekundär! — zu dem herkömmlichen Wahrheitsbegriff, wonach „wahr" nur eine Aussage oder Urteil (genauer: ihr idealer Gehalt) sein könne und ihre Wahrheit in einer „Übereinstimmung" mit dem real Vorhandenen bestehe; anders ausgedrückt in einer adaequatio intellectus et rei. (Angleichung des Verstandes und der Sache — so Thomas von Aquin.)

Sofern zum Sein des „Daseins" als In-der-Welt-sein wesenhaft die „Erschlossenheit", d. h. das Verstehen und das Entdecken gehört, sofern und soweit ist Dasein a priori: „in der Wahrheit". Das ist der berechtigte Sinn des Satzes, daß wir voraussetzen müssen, daß es Wahrheit gebe.

Da ferner „wahr" in der ursprünglichen Bedeutung das „Dasein" selber ist, sofern es entdeckend ist, „‚gibt es' Wahrheit nur, sofern und solange Dasein ist". „Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist. Vor dem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann nicht sein kann. Bevor die Gesetze Newtons entdeckt wurden, waren sie nicht ‚wahr'; daraus folgt nicht, daß sie falsch waren, noch gar, daß sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden ... oder daß das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, vordem nicht gewesen sei" (226 f.). „Daß es ‚ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von Philosophen gemeinsam ‚geglaubt' wird[1])" (227). [Anm. [1]) s. folg. S.]

Daß derart alle Wahrheit (in der ursprünglichen Bedeutung!) „relativ" auf das Sein von „Dasein" ist, bedeutet aber nicht, daß alle Wahr-

heit „subjektiv" sei, in dem Sein von „in das Belieben des Subjekts gestellt". „Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem ‚subjektiven' Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur weil ‚Wahrheit' als Entdecken eine Seinsart des Daseins ist, kann sie dessen Belieben entzogen werden" (227).

VII. Das Ganzsein des Daseins und der Tod.

Die bisher erreichte Auslegung des „Daseins" als „Sorge" hat noch nicht die Ganzheit des Daseins berücksichtigt. Solange Dasein ist, ist es „unabgeschlossen", d. h. es steht immer noch etwas aus, was es sein kann und wird. Dazu gehört das „Ende" selbst, der Tod (234). Er gehört zum Sein-können, d. h. der Existenz; er begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.

Freilich macht der Tod als Übergang zum Nichtmehrdasein es dem Dasein unmöglich, diesen Übergang zu erfahren und als erfahrenen zu verstehen. Die Erfahrung vom Tode anderer kann dafür keinen wirklichen Ersatz bieten. Wie das Dasein je meines ist, so auch das Sterben. Jemand kann wohl „für einen Anderen in den Tod gehen", aber keiner kann dem anderen sein Sterben abnehmen (240).

In welchem Sinne kann also der Tod als Ende des Daseins begriffen werden? Im Tode ist das Dasein weder vollendet — viele sterben „zu früh", andere „zu spät" —, noch einfach verschwunden — wie z. B. ein Wind, der aufgehört hat — noch gar „fertig" geworden — wie ein Kunstwerk — oder als Zuhandes ganz verfügbar — wie eine Summe, die in Raten bezahlt worden ist. „So wie das Dasein ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist (insofern die Noch-nicht ‚zu ihm gehört' 243), so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. ‚Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben'" (245). Der Tod (im weitesten Sinne) ist insofern „ein Phänomen des Lebens" (246). Das Ende von Lebenden als solchen, also auch von Tieren, kann man als „Verenden" bezeichnen. Mit „Sterben" bezeichnet H. „die Seinsweise, in der das Dasein zu

[1]) Von ewigen Wahrheiten zu reden ist aber dann berechtigt, wenn man nicht den primären Begriff von wahr (= entdeckend sein), sondern den sekundären (= übereinstimmend) zugrundelegt, und wenn man beachtet, daß „ewig" nicht nur bedeutet: dauernd in der Zeit sein, sondern auch überzeitlich sein. Stimmt der ideelle Gehalt eines Satzes mit einem (realen oder ideellen) Sachverhalt überein, so kann man diesen Satz als „ewige" (d. h. zeitlose) Wahrheit bezeichnen. Ihre Geltung wird jedenfalls nicht davon berührt, ob „Dasein" also Menschen, die diesen Satz entdeckt haben oder ihn weitergeben, noch existieren oder nicht. A. M.

seinem Tode ist". Die Frage, ob das Dasein nach dem Tode „fortlebt" oder gar — unsterblich ist, läßt er beiseite. Er will lediglich feststellen, wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens, genauer des „Daseins", das Wesen des Todes bestimmt.

Als Grundverfassung des „Daseins" wurde früher die Sorge sichtbar gemacht, und diese wurde näher charakterisiert als „Sich-vorweg-schon-sein in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnenden Seienden". In dem „Sich-vorweg" umfaßt das Dasein auch Bevorstehendes. Aber „bevorstehen" kann z. B. auch ein Gewitter, der Umbau eines Hauses, die Ankunft eines Freundes, also Seiendes von der Art des „Vorhandenen", „Zuhandenen", oder des „Mit-Daseins". Ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht. Er zeichnet sich vor allem Bevorstehenden durch drei Merkmale aus: 1. er ist „eigenste" Möglichkeit, sofern er „je meiner" ist; 2. er ist „unbezügliche" Möglichkeit, sofern in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst sind; 3. er ist „unüberholbare" Möglichkeit, sofern er die äußerste, die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit" darstellt (250 f.).

Sobald „Dasein" existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit „geworfen". Diese Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglich in dem Phänomen der Angst (s. o. S. 73). Diese ist nicht identisch mit „Furcht" vor dem Ableben, auch nicht eine zufällige „schwache" Stimmung, sondern „Grundbefindlichkeit des Daseins", und als „die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert".

Wenn aber das ‚Sein zum Tode' ursprünglich und wesenhaft zum Sein des Daseins gehört, dann muß es auch in der Alltäglichkeit aufweisbar sein. „Das ‚Selbst' der Alltäglichkeit ist das ‚Man'. Wie legt sich das ‚Man' sein ‚Sein zum Tode' aus? ‚Man' kennt den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als ‚Todesfall'. Er bleibt dabei in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit. Man weiß, ‚man stirbt auch einmal', aber zunächst bleibt man unbetroffen und man fühlt sich auch nicht bedroht. Dies Gerede: ‚man stirbt' bedeutet: ‚ja nicht gerade ich'; denn dieses Man ist das Niemand. Das ‚Sterben' wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört. Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet."

„Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die ‚Nächsten' gerade dem ‚Sterbenden' oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner ‚besorgten' Welt zurückkehren. Solche ‚Fürsorge' meint sogar, den Sterbenden dadurch zu

‚trösten' ... Das Man besorgt dergestalt eine ständige Beruhigung über den Tod" (253). Selbst im Falle des Ablebens soll die Öffentlichkeit nicht in ihrer Sorglosigkeit gestört werden. „Sieht man doch im Sterben der Anderen nicht selten eine gesellschaftliche Unannehmlichkeit" (vgl. Tolstoi, Der Tod des Iwan Iljitsch). „Schon das ‚Denken an den Tod' gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht. Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen ... Was sich gemäß dem lautlosen Dekret des Man ‚gehört', ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der ‚Tatsache', daß man stirbt. Die Ausbildung einer solchen ‚überlegenen' Gleichgültigkeit entfremdet das Dasein seinen eigensten ‚unbezüglichen' Sein-können" (254). Diese Beruhigung und Entfremdung aber kennzeichnen die Seinsart des „Verfallens". „Das alltägliche Sein zum Tode ist als ‚verfallendes' eine ständige Flucht vor ihm; es geht also auch dem alltäglichen Dasein ‚um den Tod', aber in der Weise des verhüllenden Ausweichens vor ihm" (254). Das Ausweichen ist dadurch möglich, daß mit der Gewißheit des Todes die Unbestimmtheit seines Wann zusammengeht. „So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß es jeden Augenblick möglich ist"; „es schiebt die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags vor" (258). Aber das Dasein ist immer schon seinem Tode überantwortet. Derart „seiend zu seinem Tode" stirbt es faktisch, und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist, das besagt zugleich: „es hat sich in seinem Sein zum Tode immer schon so oder so entschieden". Das alltägliche „verfallende Ausweichen vor ihm" ist ein „uneigentliches" Sein zum Tode. Wie wäre nun „eigentliches" Sein zum Tode zu charakterisieren?

Der Tod ist (wie bereits o. S. 77 aufgewiesen) „eigenste" Möglichkeit des Daseins. So wird uns damit offenbar, daß wir in dieser ganz einzigartigen Möglichkeit unserer selbst dem „Man" entrissen bleiben und vorlaufend uns ihm schon je entreißen können. Damit enthüllt sich uns zugleich die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst (263).

Der Tod ist „unbezügliche" Möglichkeit; er beansprucht dieses unser Dasein als einzelnes[1]). Daran wird offenbar, daß alles Sein bei den Besorgten (Zuhandenen) und jedes Mitsein mit anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. „Dasein kann nur dann eigentlich es selbst sein, wenn es sich von ihm (= sich) selbst her dazu ermöglicht; wenn es sich bei allem Besorgen und aller Fürsorge primär auf sein eigenstes Sein-können, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft."

[1]) „So wenig wie draußen auf dem Kirchhof „die Menge der Toten eine Gesellschaft bildet". Kierkegaard, „Krankheit zum Tode" (Jena 1911), S. 117 Anmerkg.

Der Tod ist „unüberholbare" Möglichkeit. So läßt er die faktischen Möglichkeiten, die jener unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen; läßt sie zugleich als endliche verstehen und bannt die Gefahr, daß wir die unser Dasein überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen verkennen oder auf die eigene zurückzuzwingen suchen: Weil endlich Vorlaufen in die „unüberholbare" Möglichkeit alle ihr vorausliegenden Möglichkeiten mit erschließt, wird es damit möglich, existenziell das ganze Dasein vorwegzunehmen, „als ganzes Sein-können zu existieren" (264).

Der Tod ist endlich „gewisse", aber „unbestimmte" Möglichkeit. Im Vorlaufen zum Tode öffnet sich so das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende „ständige" Bedrohung. Die „Befindlichkeit" aber, worin sich das Verstehen davon bekundet, ist die Angst.

Das „eigentliche" Sein zum Tode läßt sich mithin so charakterisieren: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode" (266).

(Fortsetzung folgt)

Philosophie

Von Liesel Spangenberg

Ein nimmermüdes, ewig waches Fragen,
Das zweifelnd sich in Sein und Nichtsein bohrt.
Ein immer wieder Sich-ins-Dunkel-wagen
Dem Ziele nach, das niemals ihr verlort.
Ins Dunkel vor und hinter allem Scheine
Und tief ins Wesen aller Weltendinge,
Nach Wahrheit suchend einzig und alleine,
Nicht ob man Glück, Trost, Lohn und Ruhm erringe.
Die Wahrheit suchend um der Wahrheit willen
Nichtachtend dessen, was da einstürzt oder fällt,
Zernagt und unterwühlt vom zähen, stillen
Zahnrad der Forschung, das nie stille hält.
Das nagt und wühlt, zerstöret und zersetzet,
Das auch nicht halt macht vor dem höchsten Gut,
Doch nicht nur darum, daß es stets verletzet,
Nur darum, daß es nicht eh'r Einhalt tut,
Bis es fürs Gute noch ein Bess'res setzet,
Ein Bess'res, in dem wieder Bess'res ruht.

Innere Entwicklungen

Meine religiöse Entwicklung.

Von einem Studenten

I.

Wenn ich zurückschaue in die Zeit, in der ich das Gymnasium besuchte, und mich frage, was damals wohl am meisten im Brennpunkt meines Interesses gestanden, was damals wohl am tiefsten mein Innerstes erfaßte und bewegte, dann muß ich gestehen: Das war die Religion. Warum erfaßte die Religion so stark mein Interesse, daß sie zum beherrschenden Mittelpunkt in meinem Innenleben wurde? Wenn ich nun versuche, Ihnen, geehrter Herr Professor, eine Darlegung der Bedingungen dieser Erscheinung zu geben, so bin ich mir bewußt, daß die Darlegung keineswegs eine restlose, eine erschöpfende ist, daß sie vielmehr Stückwerk, Fragment ist, aber ich darf doch wohl hoffen, daß sie einige wesentliche Momente aufzeigen wird, die Ihnen Erklärung und Deutung ermöglichen werden.

Die Umwelt, in der ich heranwuchs, war von religiös-kirchlichem Geiste erfüllt. Elternhaus und Schule leiteten mich schon früh durch Wort und Beispiel zu einem religiösen Leben an. Die Lektüre, die man mir in die Hand gab, war zum großen Teil religiöser Natur: Heiligenlegenden, Missionszeitschriften, aszetische Schriften usw. Die Lektüre der Heiligenlegenden und der Lebensbeschreibungen großer Päpste und Bischöfe mußte einen sehr starken und nachhaltigen Einfluß auf mich ausgeübt haben, denn mit dieser Lektüre beschäftigte ich mich oft und gern, und aus dieser Lektüre holte ich noch als Student meine Vorbilder, an deren religiösem Heldentum ich mich begeisterte, und denen ich eifrig in der Tugend nachzustreben suchte.

Die Religion wies bestimmte Lehren auf, die meiner Veranlagung entsprachen, die meinen Sehnsüchten, den Bedürfnissen meines Gemütes entgegenkamen. Die katholische Religion lehrte individuelle Unsterblichkeit, und meine Natur bebte vor dem Gedanken an die Möglichkeit, daß im Tode das Eigenselbst der Seele erlöschen könne. Unvernichtbar wünschte ich die Wirklichkeit der Seele. So drängte mich das Bangen um das Leben, der Selbsterhaltungstrieb zur Religion. Die Religion wies hin auf eine ewige Seligkeit, und meinem Empfinden dünkte jeglich menschliches Dasein ohne Ausblick auf ein ewiges Glück, auf einen Himmel, wertlos, zumal wenn die Härten des Lebens, die ich schon sehr früh kennenlernte, stark spürbar wurden. So kettete mich der Wunsch nach ewigem, ungetrübtem Glück, der durch das Erlebnis der Härten des Daseins noch erstarkte, an den Gottesglauben. Dem Bewußtsein von der eigenen menschlichen Schwäche und Hilflosigkeit gegenüber den Schicksalsschlägen des Lebens kam die Religion entgegen mit der Lehre von einem gütigen Gott, der über den Firnen dieser Welt Wache hält und alles zum Guten zu lenken weiß. Die Religion gab mir die Möglichkeit, noch zu himmlischen Mächten zu rufen, wenn Menschenhilfe versagte. Die katholische Religion warnte vor der Preisgabe des Glaubens, da diese „unselige" Tat endlose Qual im Jenseits erwirke, und ich bangte ja vor dem Leid, vor der Hölle. So wurde auch die Angst in mir zu einem starken Antrieb für mein religiöses Leben. Daß diese Lehren mich am stärksten und nachhaltigsten an die Religion fesselten, das dürfte wohl die Tatsache beweisen, daß diese Lehren einen Halt für meinen Glauben, beziehungsweise eine Hemmung für eine freiere Einstellung gegenüber den religiösen Problemen bildeten, als sich der Zweifel in mir zu regen begann.

Die Hochschätzung aller höheren Werte führte mich infolge der religiösen Lehre, daß Gott das Urbild aller Vollkommenheit und Heiligkeit, die Realität aller Idealität sei, auch zum Hochschätzen der Religion und zur Ehrfurcht vor Gott; und die Religion machte sich mein Wünschen und Sehnen nach sittlicher Vollendung dadurch dienstbar, daß sie die Verwirklichung dieses Wunsches im Jenseits in Aussicht stellte und von der Gnade Gottes abhängig machte, die der Mensch betend ersehnen müsse. Auch von der Verstandesseite her erfaßte mich die Religion. Die Beweise für Gottesdasein, Unsterblichkeit der Seele, Gottheit Christi, Stiftung der Kirche usw., die im Religions-

unterricht behandelt wurden, boten meinem Streben nach Erkenntnis, Anregung und Betätigung; und das Bewußtsein, daß die Religion einer theoretischen Begründung fähig sei, ließ sie mir als etwas von der Vernunft Gefordertes erscheinen.

Hierzu kommt noch, daß die Liturgie des katholischen Gottesdienstes, die Innigkeit und Wärme, welche die Kunst den Kirchen meiner Heimat zu geben wußte, auf mein Gemüt anziehend wirkten und mich im Gotteshause heimisch werden ließen.

Um die beiden Sakramente der Buße und des Altares konzentrierte sich wie um zwei Mittelpunkte mein gesamtes sittliches und religiöses Leben. Mit Eifer und Andacht bereitete ich mich stets auf die wöchentliche Beichte und Kommunion vor; und das tägliche Gebet und die abendliche Gewissenserforschung suchte ich stets in engste Fühlung mit diesen beiden Sakramenten zu bringen. Die Gründe hierfür waren wohl meine peinliche Sorge um mein ewiges Heil und die kirchliche Lehre, daß die beiden Sakramente ein „Unterpfand der ewigen Seligkeit" seien, ferner die Überzeugung, daß die beiden Sakramente wirksame Hilfe seien im sittlichen Streben, und der Glaube, daß ich beim Empfang dieser Gnadenmittel der Gottheit ganz besonders nahe sei.

Da ich katholisch erzogen bin, so ist es begreiflich, daß bei mir die Ethik mit der Metaphysik, das Sollen mit dem Sein als untrennbar verschmolzen galt, und daß für mich Sittlichkeit und Religion, Wissen und Glauben zusammengehörten. In Schule und Elternhaus wurde mir diese Anschauung „bewiesen", indem man lehrte, daß nur Dummheit nach Tugend strebe, wenn die Existenz Gottes fraglich sei, wenn keine Vergeltung im Jenseits in Aussicht stehe, daß nur Dummheit böse Leidenschaften dämpfe und überwinde, wenn die ewige Höllenstrafe nur ein Wahntraum, nur ein Phantasiegebilde sei. Das Sollen, das moralische Müssen entspringe nur aus dem Willen eines göttlichen Gesetzgebers und erhalte erst seine volle Bedeutung durch den Lohn oder die Strafe, welche die Befolgung beziehungsweise die Nichtbeachtung der Gebote nach sich ziehe. Eine göttliche Autorität müsse hinter dem Sittengesetz stehen, denn sonst müsse ja der Mensch sein eigener Gesetzgeber sein, und das sei unsinnig, da der Mensch sich selber nicht wahrhaft im Gewissen verpflichten könne, denn er könne ja dann zu jeder Zeit das ihm unbequem gewordene Sittengesetz wieder aufheben; aber das sei noch keinem Menschen gelungen.

Ich war der Überzeugung, daß eine sittliche Verpflichtung ohne einen lohnenden und strafenden Gott im Grunde keine Verpflichtung sei, und zwar weil solch ethische Bindung im praktischen Leben sich als unwirksam erweise. Ich glaubte an mir selber zu erfahren, daß oft nur die Furcht vor der Hölle der einzige Beweggrund sei, der mich vom Bösen abhielt. Daß mir aber trotz Hoffnung auf den Himmel und trotz Furcht vor der Hölle eine endgültige Überwindung des Bösen und eine dauernde Hingabe an das Gute nicht gelang, empfand ich immer wieder schmerzhaft, und eine Erklärung hierfür suchte und fand ich darin, daß ich mir sagte: Zunächst hast du es einmal an dem nötigen Eifer fehlen lassen, aber ohne Glauben an ein Jenseits, an Himmel und Hölle, wären sicher deine Fehler noch schlimmer und zahlreicher; sodann mußt du mit der Verderbtheit der Menschennatur rechnen, die einer seelischen Umwandlung, einer Veredlung der letzten Anlagen nur mühsam zugänglich ist. —

Ein ernster Zweifel an der katholischen Lehre ist in mir während meiner Schulzeit nicht nach geworden. Das, was einen Anlaß zu Zweifeln hätte geben können, nämlich die Darlegung der modernen Welt- und Lebensanschauungen im Religionsunterricht, war fast dazu angetan, damals bei mir das Gegenteil zu erreichen. Der Religionsunterricht machte uns nur mangelhaft mit einigen modernen philosophischen Systemen bekannt, indem nur ihre Schwäche, nicht aber ihre Stärke aufgezeigt und so stark herausgestellt und übertrieben wurde, daß die modernen Anschauungen schließlich lächerlich auf uns Schüler wirken mußten und einer Widerlegung eigentlich nicht bedurften, wie unser Religionslehrer bei ihrer Durchnahme stets zu sagen pflegte. Dem Interesse, das in uns Schülern durch den wissenschaftlichen Ruf moderner Geistesmänner entstehen und zum Kennenlernen ihrer Schriften drängen konnte, begegnete man mit der Behauptung, daß die Vertreter der modernen Philosophie nur aus Bosheit und Unwissenheit der Kirche und dem Glauben ferne ständen, ja, daß diese Männer oft infolge ihres moralisch schlechten Lebenswandels geradezu ein Interesse an einer Nichtexistenz Gottes hätten und versuchten, durch ihre „Scheinwissenschaft" auch

anderen Menschen den Glauben und damit Glück und Frieden aus dem Herzen zu reißen. So entstand in mir die Meinung, daß die moderne Wissenschaft nicht der Erforschung der Wahrheit diene, sondern daß es ihr ernsthaft darum zu tun sei, das Dasein eines persönlichen Gottes hinwegzubeweisen. Als der Religionslehrer nach „Widerlegung" der modernen Welt- und Lebensanschauungen mit der Beweisführung für Gottes Dasein, Unsterblichkeit der Seele usw. begann, da stellten sich bei mir die ersten Schwierigkeiten ein. Die Voraussetzungen, von denen der Religionslehrer ausging, z. B. Einheit und Substantialität der Seele, Kontingenz der Materie, (daß es zufällig sei, daß die Materie (Körperwelt) existiere), leuchteten mir nicht so ohne weiteres ein. Auf mein Fragen nach einer Begründung für die Richtigkeit seiner Beweisunterlagen wurde mir stets die Antwort zuteil: „Du bist noch zu jung, um das alles begreifen zu können." Die Unterscheidung zwischen gewordenem und ungewordenem, zwischen kontingentem und absolutem Sein, wie sie im Religionsunterricht angewandt wurde, war mir unvollziehbar. Der Gedanke eines ungewordenen Seins schien mir widerspruchsvoll, denn, damit etwas als geworden gelten kann, muß es zunächst werden. Nun ist aber die Grenze zwischen Sein und Nichtsein so scharf, daß kein Raum bleibt für ein Werden. Also kann ich, so folgerte ich, nicht von einem gewordenen Sein sprechen. Überhaupt war der Gesamteindruck, den die Behandlung apologetischer Fragen im Religionsunterricht auf mich machte: Man kann so schlußfolgern, man muß nicht. Mein Religionslehrer sagte mir einmal, als ich ihm diese Schwierigkeit bekannte: „Von der Apologetik darfst du keine Beweise mit mathematischer oder naturwissenschaftlicher Genauigkeit verlangen." Kann aber dann noch, so fragte ich mich, von wissenschaftlichen Beweisen die Rede sein?

Noch eines weiteren Eindruckes, den der damalige Religionsunterricht auf mich machte, kann ich mich erinnern. Aus der Größe der Welt sollten wir die Größe Gottes erkennen. Der Religionslehrer versuchte uns deshalb eine Anschauung von der Größe und vor allem von den Entfernungen der Weltkörper im Weltraum zu geben. Das Weltbild, das damals in meinem Geiste auftauchte, war für mein Empfinden unfaßbar. Ich empfand den Weltraum als unmeßbar, als grenzenlos, als unendlich. Gott, den ich bis dahin jenseits des Weltraumes über den Sternen thronend glaubte, wurde immer mehr verdrängt, je deutlicher mir die ungeheure Größe des Weltraumes zum Bewußtsein kam. Und als jegliche Grenzfestlegung mir unmöglich wurde, als ich nicht mehr zu denken vermochte, daß der Weltraum irgendwo aufhöre, als ich mir kein „Jenseits" von der Welt mehr vorstellen konnte, da fehlte mir der Ort, wo ich Gott suchen konnte, da schien mir die Welt und Gott eins zu werden[1]). Jetzt konnte ich, so glaubte ich, nicht mehr von einem endlichen Weltraum reden, der, um begriffen werden zu können, einen unendlichen Schöpfer fordere.

Gegen alle Schwierigkeiten suchte mich mein Religionslehrer zu immunisieren durch den Hinweis auf die späteren Studienjahre, die Klarheit bringen würden, und durch die Warnung vor allem Grübeln, das ein Fangnetz des Teufels sei. Gewiß „grübeln" oder sogar an den Glaubenslehren zweifeln, das durfte und wollte ich auch nicht. Die Gründe, warum ich die Beweise im Religionsunterricht nicht einsehen konnte, suchte ich letztlich auf meiner Seite, in einem Mangel an Wissen und Urteilsfähigkeit; aber ein Nachsinnen, ein Studieren, um zu größerer Klarheit zu kommen, das schien mir doch erlaubt; denn wozu, so sagte ich mir, behandelt der Religionsunterricht diese Fragen, wenn er nicht ein Verständnis hierfür von seiten der Schüler voraussetzt. Ich suchte mir nun Klarheit zu verschaffen durch Lesen apologetischer Schriften. Doch dieser Weg führte mich auch nicht zum Ziel. Mein Bemühen scheiterte an den termini technici[2]) dieser Schriften, an den ungewohnten Vokabeln, deren Sinn mir häufig entweder ganz verschlossen oder unklar blieb. Es kamen für mich Zeiten, wo ich ermüdet, unbefriedigt und mutlos die apologetischen Schriften beiseite legte und mich mit dem Gedanken an die kommenden Studienjahre tröstete, und Zeiten, wo ich wieder voll Mut und Hoffnung zu diesen Büchern griff. Welches

---

[1]) So ist es einst nach des Kopernikus Entdeckung Giordano Bruno ergangen. Ob seiner Lehre wurde er 1600 verbrannt. D. Hg.

[2]) Fachausdrücken.

war nun der Erfolg, das Resultat des Religionsunterrichtes und Privatstudiums, als ich das Gymnasium verließ? Meine Erkenntnis in religiösen Fragen schien nicht sonderlich gefördert und erweitert. Eines war mir klar geworden, daß meine Überzeugung von der Wahrheit der katholischen Lehre nicht auf theoretischer Einsicht gründete, sondern im Gefühlsleben ihre Wurzel hatte. Eine rationale Begründung meines Glaubens erwartete ich von den kommenden Studienjahren. *(Forts. folgt).*

Lesefrüchte

Der Sinn des Lebens (nach E. Dennert).

Die zentrale Frage: was soll ich auf Erden? Was für einen Sinn hat das geistige Leben? beantwortet E. Dennert (Leben, Tod und — dann? Leipzig 1924): Das Ziel des einzelnen Menschen ist der Ausbau seines Geistes zu einer (Kultur) aufbauenden Persönlichkeit (203).

Was aber aufbauend wirkt, ist sittlich gut; was zerstörend wirkt, böse (220). Mithin kann man auch sagen: Das Ziel und der Sinn jedes Menschenlebens ist die Erziehung zur freien, sittlichen Persönlichkeit (222). Näher wird dieses Ziel also bestimmt: Die sittliche Persönlichkeit äußert sich der Umwelt gegenüber in Sanftmut und Liebe, dem eigenen Ich gegenüber in Demut, Vertrauen und Glauben.

Die Frage, ob es sittliche Persönlichkeiten ohne Gottesglauben geben kann bejaht Dennert; er meint aber, es seien doch seltene Ausnahmen. „Ethik ist nämlich, wenn sie nicht im Gottesglauben verankert ist, nur möglich bei hoher philosophischer Erkenntnis und Durchbildung; vor allem fehlt ihr dann aber doch jene Tiefe und Wärme, die ihr allein aus dem Kindesverhältnis zu einem Gott als liebenden Vater erwachsen kann. Jedenfalls gab und gibt es auch viel mehr sittliche Persönlichkeiten mit religiöser Bindung, aber ohne philosophische Bildung als umgekehrt. Die Religion ist also eine viel bessere Grundlage für die Ethik als die Philosophie, und für die große Masse der Menschheit die einzig mögliche." (276.)

Das Endziel der sittlichen Persönlichkeit aber ist — vom religiösen Standpunkt — Gemeinschaft mit dem Urgrund alles Seins, mit Gott (192). Als gewichtigster Grund für den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode gilt ihm der Umstand, daß die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit im Erdenleben nie vollendet, oft sogar plötzlich abgerissen wird. Dies fordert angesichts der sittlichen Weltordnung ein Leben nach dem Tode mit der Möglichkeit der sittlichen Weiterentwicklung und Vollendung (327).

Streng „beweisbar" ist nach ihm das Fortleben nicht, ebensowenig wie die Existenz eines persönlichen Gottes. Als beachtenswerte Gründe für den Glauben an ein Fortleben führt er außer dem genannten noch an: 1. Das Gesetz von der Erhaltung des Stoffs fordert ein analoges Gesetz von der Erhaltung des Geistes als der höheren Wesenheit; 2. die Unabhängigkeit des Geistes vom Körper, die sich in der Todesstunde oft besonders zeigt; 3. Kundgebungen Sterbender an entfernte Verwandte und Freunde; 4. Rückkehr geistiger Gesundheit bei Geisteskranken kurz vor dem Tode; 5. Vorhandensein keimhafter geistiger Fähigkeiten, die (nach Analogie ähnlicher biologischer Tatsachen) auf eine Weiterentwicklung und Benutzung in einem späteren Leben schließen lassen.

Gliedernder Sozialismus.

Eine Weltanschauung galt einseitig bei uns, die nur Gleichungen entfaltete, nicht Gliederungen. Aber das Lebendige ist niemals Gleichung und entspricht nie den Voraussetzungen der Rechnung und der Technik, kann darum auch niemals in dem Umfange ein Exponent mechanischer Leistung sein, wie die herrschende Weltanschauung es erfordert. — Der Arbeiter kann nie ganz so Maschine sein, wie der im Banne des Gleichungsdenkens befangene Unternehmer es wünscht, und der Unternehmer kann nicht in dem Sinne gerecht sein, wie die im Banne des Gleichheitsgedankens entfaltete, differenzierungslose Rechtsauffassung des Arbeiters es fordert. Beide stellten

einander, vom Leben aus gesehen, sachlich unmögliche Zumutungen. Es mußte daher notwendig zu einem Kampf auf Leben und Tod kommen.

Wenn der Arbeiter aber fühlt, daß er in seiner menschlichen Wesenhaftigkeit und Werteinzigkeit gesehen und als Vollstrecker eigner Lebenssendung geachtet wird, dann wird auch er sich genötigt sehen, einen gliedernden Sozialismus zu erstellen.

(Aus Willy Schlüter, Führung, Leipzig, Meiner.)

Aussprache

I. Geistige Krisis.

Sehr geehrter Herr Professor! Von der geistigen Krisis der Gegenwart ist schon viel gesprochen und geschrieben worden. Kein bedeutenderer Philosoph geht an dieser Auflösungserscheinung achtlos vorüber; jeder ist gezwungen, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Der ernste Denker kann vor den Tatsachen die Augen nicht verschließen und sagen, daß „unsere Welt die beste aller möglichen Welten sei". Er wird aber auch den „Propheten der dunklen Zukunft" nicht nur so leichthin beipflichten können, deren Losungswort „Untergang" lautet.

Man hat gegraben im Schachte des geistigen Lebens, um die Ursachen der Verschüttung kennenzulernen. Gefunden hat man, daß unsere Zeit an übergroßen Spannungen leide, daß sie durch Gegensätze zerklüftet werde. Man brauche nur die Begriffspaare Kultur und Zivilisation, Idealismus—Naturalismus, Sozialismus—Individualismus herauszugreifen und zu betrachten, um aus ihnen schon das warnende Menetekel zu erkennen. Es scheint mir, als ob unsere Zeit das Erbe vieler Zeiten angetreten hätte und dies in der Weise, daß verschiedene Gesellschaftsschichten die verschiedensten Erbgüter übernommen haben. Hier offenbart sich wohl recht deutlich die Spaltung des Bewußtseins des gegenwärtigen Menschen und wird mir um eine neuerliche Synthese alles geistigen Geschehens manchmal recht bang. Man wird den Gedanken des Fehlens eines Urquelles, eines Allumfassenden nicht los. Welcher von den Denkern, werter Herr Professor, ist hier der Apostel der lichtesten Zukunft, der überbrückt und einet, der das Unkraut mit der Wurzel reutet, um gutem Samen den Weg zu bereiten?

Als Lehrer liegt es dann auch in meinem Bereiche, in diesem Sinne nicht nur zielwissend, sondern auch zielstrebend zu werden und zu wirken. Dem Wirken auf erzieherischem Gebiete muß die Erkenntnis der geistigen Grundlagen und Zielrichtungen vorangehen, wenn anders die Erziehung nicht Schiffbruch leiden soll. Zahlreiche Systeme ringen heute in der Pädagogik um Geltung und Anerkennung. Auch in ihnen spiegeln sich Gegensätze und Relativierungen wider, so daß sie ein getreues Abbild des geistigen Flusses unserer Zeit sind. Diese Vielheit ist geradezu bedrückend und beängstigend, und jeder, um das Wohl unserer Jugend wahrhaft Bemühte wird gern die ihm gebotene Hand eines Führers und Wegweisers ergreifen. Aber nur, wenn geistiges und erziehliches Leben einen Weg gehen, nur, wenn der große Kreis des Kulturgeschehens sich hier zwanglos schließt, glaube ich, können wir Hoffnung haben, die Krisenzeit zu überwinden. Wo aber ist die große Erzieherpersönlichkeit, die dem Führerphilosophen die Hand zum Bruderbunde reicht, um gemeinsam mit ihm das große Werk der geistigen Menschheitserlösung zu vollbringen?

Ich wäre Ihnen, Herr Professor, sehr verbunden, über die beiden gestellten Fragen eine ausführlichere Auskunft zu erhalten und würde es herzlich begrüßen, wenn Sie überhaupt zum Problem der geistigen Krisis der Gegenwart Stellung nehmen würden.

Bestens dankend, verbleibe ich in vorzüglicher Hochachtung Ihr

Wilhelm Pfeifer, Fachlehrer.

Ich glaube, es gibt keine geistig bewegte Zeit, in der nicht viele den Eindruck haben, in einer „Krisis" zu leben. Aber ist das etwas so Schlimmes? Ist es wirklich „Auflösungserscheinung"? Ist es nicht vielmehr Zeichen gesunden, aufstrebenden Lebens?!

„Krisis" — ein seiner Wurzel nach griechisches Wort — heißt eigentlich Entscheidung. Daß aber jede Zeit und jeder geistig lebendige Mensch fortwährend vor „Entscheidungen" steht, das hat darin seinen Grund, daß Leben überhaupt und geistiges

Leben insbesondere seinem Wesen nach innere „Spannung", das Sichherausbilden von Gegensätzen und deren immer erneute Überwindung ist. Also auch in dem Vorhandensein von Gegensätzen, wie Sie sie herausgreifen, ist keine Krankheitserscheinung, sondern etwas durchaus Normales zu erblicken. Zuzugeben ist, daß heute die „Zerklüftung" ganz besonders groß ist und darum das Bedürfnis nach Synthese ein ganz besonders Dringliches. Solche Synthese, die aber die Verschiedenheit der Richtungen nicht beseitigen, sondern überwölben will, strebt ja auch unsere Zeitschrift an.

Sie will aber dieses Ziel nicht dadurch erreichen, daß sie irgendeinen großen Philosophen oder Pädagogen als „Apostel der lichtesten Zukunft" empfiehlt, damit die Leser unter seiner Führung „das große Werk der geistigen Menschheitserlösung vollbringen".

Ein solcher Wunsch auf philosophisch-pädagogischem Gebiet hat seine Entsprechung in dem bei uns Deutschen oft vernehmbaren Ruf nach dem „starken Mann", der auf politischem Gebiet die „Erlösung" bringen soll.

In derartigen Wünschen bekundet sich im Grunde neue religiöse Sehnsucht, die das Wunder erhofft und ersehnt, das die Menschen aus ihrer Not „erlöst" (übrigens auch ein religiöser Begriff!).

Solchen Menschen gegenüber kann ich nur sagen: werdet selbst „starke Männer!" Werdet selbst Erzieherpersönlichkeiten und Philosophen, die anderen Führer sein können. Dazu aber will unsere Zeitschrift verhelfen. Sie will nicht Philosophen als Autoritäten hinstellen, denen man einfach zu folgen habe, sondern sie will anleiten, selbständig zu philosophieren. Das aber bedeutet grundsätzlich allen Autoritäten entwachsen und in sich selbst Richtlinien zur Wirklichkeits- und Werterkenntnis finden. Dabei können wir zeitlebens denen dankbar bleiben, die uns förderten auf diesen Weg zum „Richtigen" und damit auch zu unserem „besseren Selbst".

Gewiß ist das ein langer und steiler Pfad, aber wir würden dem Geist der Philosophie untreu werden, wenn wir statt dessen den kurzen und bequemen Weg zu Autoritäten hin empfehlen wollten.

Mit freundlichem Gruß A. M.

II. Zur Sexualethik.

Sehr geehrter Herr Professor!

Zwei an Sie gerichtete Briefe wurden nicht abgeschickt, weil ich den Mut nicht fand; wiewohl ich durch das Lesen von „Glauben und Wissen" sehr großes Vertrauen zu Ihnen gewann. Ich sagte mir, wird es Ihnen angenehm sein, bei Ihrer sicher überreichen Arbeit noch mit den Angelegenheiten anderer behelligt zu werden? Freilich habe ich aus diesem Werk herausgelesen, daß Sie sich als Zweck Ihres Lebens zum Ziel gesetzt, Mitmenschen zu helfen. Aber, sagte ich mir wieder, Sie werden denken, ich habe ja meine Bücher geschrieben, darin ist zu lesen, was ich zu geben habe. Nachdem ich aber in dieser Zeitschrift von Ihnen gelesen, wie Menschen aller Art sich an Sie wenden, habe ich wieder Mut gefaßt.

Allerdings möchte ich lieber in aller Stille mit meinen Fragen zu Ihnen kommen dürfen, möchte nur das Gefühl haben, einem Menschen nahe sein zu dürfen, der durch langem Kampf zum Sieg sich durchgerungen hat.

Mir fällt vor allem der sittliche Kampf nicht ganz leicht. Vielen Leuten gelte ich vielleicht als ganz annehmbarer, brauchbarer Mensch. Wie sieht es aber oft, ja fast immer, seit Jahren in meinem Innern aus? Hin- und hergerissen, ohne Ruhe und ohne Rast, ohne Stetigkeit, obwohl ich schon fast 31 Jahre bin. Ich sitze nun beinahe 7 Jahre als Lehrer in einem kleinen Dörfchen an einer einklassigen Schule. Geistigen Verkehr muß ich mir mühsam suchen.

Minderwertigkeits- und Angstgefühle machen mir noch immer etwas zu schaffen, wenn auch nicht mehr so wie früher, weil ich sie durch Wertgefühle und Mut zu ersetzen suche. Aber gerade in dem Streben nach Wert macht mir ein starker Sexual-Trieb sehr zu schaffen, wiewohl ich verheiratet bin und zwei Kinder habe. Ja, dieser Sexual-Trieb versucht oft alles zu überwuchern und dann neige ich wieder dazu wie früher, den ganzen Trieb unbewußt als etwas Minderwertiges zu verdrängen. Ich

weiß auch, daß ich mich in meinem ganzen Leben zu viel mit mir selber beschäftigt habe und daß mir noch das rechte Hingeben fehlt. Aber wenn ich nur einmal einen recht fühlbaren, beruhigenden Kontakt fände, dadurch ich Kräfte sammle und mich stetig fortbewege. Kürzlich habe ich von einem Herrn Mächte erwähnen hören, die uns tragen. Wenn ich mich tragen lassen will, dann scheint es, als würde ich in Tiefen sinken, oder besser es würden sich Tiefen auftun. Der Sexual-Trieb beherrscht dann alles.

In diesem Zusammenhang bewegt mich immer das Problem der inneren Freiheit.

In dem Augenblick, wo ich jetzt schreibe, kommt mir der Gedanke: Du hast vielleicht immer nur g e g e n deine unangenehmen Seiten gekämpft und nicht f ü r die guten in dir. Stimmt das?

Darf ich Sie mit diesem meinem inneren Kampf behelligen? Wie sehr wäre ich Ihnen dankbar, schon um meiner Familie willen. X. Y.

Sehr geehrter Herr!

Gern werde ich versuchen, Ihnen zu raten, nur müßten Sie mir noch viel ausführlicher von Ihrem äußeren und inneren Entwicklungsgang und Ihrer gegenwärtigen Welt- und Lebensanschauung usw. erzählen; denn was für Sie das rechte Verhalten zum Sexuellen ist, das läßt sich nur aus dem Ganzen Ihrer Persönlichkeit, ihrer Grundanschauungen, Ihrer Verhältnisse zu anderen, besonders Ihrer Frau, beurteilen.

Gewisse a l l g e m e i n e Gedanken, die ich — auch ohne Kenntnis aller jener konkreten Verhältnisse — hier andeuten kann, werden Ihnen schwerlich Neues bieten. So: daß der Sexualtrieb an sich nichts Minderwertiges ist, vielmehr in seiner Stärke darauf hindeutet, daß Sie eine mächtige Vitalität besitzen; ferner, daß es zwar sittliche Pflicht ist, Herr über diesen Trieb zu bleiben, daß dazu aber nicht notwendig gehört, ihn zu verdrängen, daß der Herr-bleiben erleichtert wird durch körperliche Betätigung — haben Sie nicht die Möglichkeit von Feld- und Gartenarbeit? — durch entsprechende Ernährung (recht wenig oder kein Fleisch, kein Alkohol!), durch Konzentration auf positive Aufgaben — vor allem in Beruf und Familie: daß Sie Gefühl und Blick verfeinern für das, was Sie den Ihnen anvertrauten Kindern und Ihrer Familie sein und leisten können und daß Sie solche Erkenntnis auch in Tat umsetzen. — Ich möchte übrigens auch hinweisen auf das im Aprilheft 1929, S. 119, besprochene Buch von Max H o b a n n, Sexualelend und Sexualberatung. Rudolstadt, Greifenverlag, 302 S., geb. RM 14.—.

Daß Sie sich gelegentlich innerlich unruhig fühlen oder unter Angst und Minderwertigkeitsbewußtsein leiden — das sind sehr verbreitete und relativ unwichtige nervöse Erscheinungen, über die man am besten wegkommt, wenn man sich nicht viel daraus macht.

Sie haben selbst das Gefühl: in der Hinwendung auf das Positive und Gute liegt Ihr Heil. Folgen Sie diesem Gefühl!

Sie „behelligen" mich nicht durch Ihre Briefe. Schreiben Sie nur ganz offen und möglichst eingehend! A. M.

III. Seele und — Raum.

Dettingen, den 4. Okt. 1929.

Sehr geehrter Herr Professor!

Darf ich mir eine kurze Anfrage erlauben, um deren gelegentliche Beantwortung hierunter ich Sie freundlichst ersuche?

Der Philosoph J. Rehmke schreibt in seinem Büchlein „Die Seele des Menschen". (Aus Natur und Geisterwelt, Teubnersche Sammlung, Band 36):

Die Seele ist ein bewußtes Einzelwesen. Sie ist nicht als im Raum Gegebenes vorstellbar. Da der Seele Örtlichkeit nicht zukommt, ist sie daher t a t s ä c h l i c h n i r g e n d s.

Ich frage mich: Läßt es sich mit den Anschauungen Raum und Zeit vereinbaren, daß ein b e w u ß t e s E i n z e l w e s e n gar nicht als im Raum (!) Gegebenes vor-

stellbar ist? Läßt sich überhaupt etwas als seiend denken, das tatsächlich nirgends ist? (wie dies R. von der Seele behauptet).

Wenn sich z. B. irgendein Netzhautbild als chemischer Reiz durch den Sehnerv zum Gehirn fortpflanzt, so vermögen wir doch den Ort anzugeben, wo der Nervenprozeß einen Bewußtseinsvorgang erzeugt (wenn wir auch nicht wissen, wie das zugeht!), nämlich in den Ganglienzellen, die sich im Hinterhauptlappen des Gehirns befinden: dort geschieht das große Wunder.

Wie läßt sich also im Verfolg dieser Einsicht davon reden, daß die Seele (positiv ausgedrückt: das Bewußtsein) tatsächlich nirgends sei? —

Ihre Ansicht in dieser Sache zu erfahren, wäre ich Ihnen, verehrter Herr Professor, sehr zu Dank verpflichtet!

Hochachtungsvoll und ergebenst
Hauptlehrer Pripp.

Sehr geehrter Herr!

Der Tisch, an dem ich das schreibe, ist etwas im Raum Gegebenes, und zwar als wirklichen Raum Erfüllendes. Meine Wahrnehmung bzw. Vorstellung von Tisch erfaßt zwar den Tisch, also ein Raumerfüllendes steht zu ihm in Beziehung, erfüllt aber selbst keinen Raum. Wenn sechs oder mehr Menschen gleichzeitig diesen Tisch anschauen, werden ihre Vorstellungen sich nicht den Raum streitig machen. „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen."

Was für Wahrnehmungen und Vorstellungen gilt, gilt auch für Gedanken, Willensakte, überhaupt alle Bewußtseinsvorgänge. Wenn wir also unter „Seele" nichts anderes verstehen als den Inbegriff der Bewußtseinsakte („das Bewußtsein"), so wäre zu sagen: Die Seele nimmt keinen wirklichen Raum ein, tritt aber — durch ihr Wissen („gnoseologisch") — zu Räumlichem in Beziehung.

Denken wir uns nun das Bewußtsein als auch den Leib (bzw. das Gehirn) wirkend und Wirkungen empfangend, so steht das Bewußtsein (die „Seele") nicht nur gnoseologisch, sondern auch in seiner Wirklichkeit (ontologisch) zu Räumlichem in Beziehung. Wir würden dann sagen können, sofern die Seele keinen wirklichen Raum erfüllt, ist sie „nirgends"; aber sofern sie zu einem bestimmten Raumerfüllenden, dem betr. Gehirn, in eine ontologische Beziehung (Wechselwirkung) tritt, ist sie da, wo das Gehirn ist.

Das Bestreben, jede örtliche Bestimmung der Seele abzusprechen, geht hervor aus der — an sich berechtigten — Tendenz, die Seele als etwas Unkörperliches, nicht Raum Erfüllendes zu denken. Aber sie übertreibt diese Tendenz. „An dieser Stelle kam mir zuerst dieser Gedanke" — wenn man so und ähnlich reinen Bewußtvorgängen einen Ort anweist, so verfällt man deshalb noch nicht in Materialismus. — Ich verweise noch auf ein Wort von L. Klages (Der Geist, Leipzig 1930, II, 787): „Das räumlich unausgedehnte Ich hat im Raum nicht an und für sich einen Ort, sondern nur dank seinem Zusammenhang mit einer örtlichen Vitalität (nämlich des Leibes) oder kürzer als persönliches Ich."

Ihr A. M.

IV. Das philosophische Chaos.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich bitte um Verzeihung, daß ich Ihre Zeit mit diesem Briefe in Anspruch nehme. Er soll nur der Ausdruck eines Dankes und einer kleinen Bitte sein. Die Hefte von „Phil. und Leben" und besonders Ihre Aufsätze und Anmerkungen haben in den letzten Jahren nicht nur zu meiner eigenen Klärung in mancher philosophischen Frage beigetragen, sondern mich auch sehr in meinem Bestreben unterstützt, einigen philosophiebegierigen Schülern und Erwachsenen die Wege zum Philosophieren zu ebnen und, was mir besonders wichtig erscheint, die große Entmutigung zu beseitigen, die jeden Laien nur gar zu leicht befällt angesichts der vielen sich untereinander meist nicht verstehenden und sich gegenseitig gering schätzenden Richtungen innerhalb der wissenschaftlichen Philosophie. Diese Entmutigung ist beinahe noch schlimmer als die Verzweiflung über

die Begrenztheit unseres Erkennens überhaupt. Was soll, wenn ich ein erlebtes Beispiel nennen darf (eins unter ach so vielen!), ein Mann sagen, der mit Ernst an das Studium der Philosophie herangeht und durch die Volkshochschule auf Bergson hingewiesen wird, wenn er erfährt, daß Driesch in Worten höchster Anerkennung, Drews und Heidegger mit größter Nichtachtung von diesem Philosophen sprechen, und alle drei Kritiker dabei anerkannte und weithin bekannte Denker sind? Das muß verwirren und entmutigen, das Vertrauen zu der wissenschaftlichen Philosophie ins Wanken bringen.

Ein ähnlicher Fall beschäftigt mich schon seit vielen Jahren. Als Lehrer für Mathematik und Physik an einer Oberrealschule werde ich sehr oft von Schülern, auch von solchen, die für ethische und metaphysische Fragen wenig Interesse zeigen, darum angegangen, ihnen etwas über die Bedeutung und Tragweite der Relativitätstheorie zu sagen. Es handelt sich dabei doch um Dinge, die im allgemeinen innerhalb der Grenzen des Erkennbaren liegen, und wie stark verschieden und unvereinbar sind die philosophischen Äußerungen darüber! Ich neige persönlich zu der Ansicht, daß Einsteins Lehre wichtige neue philosophische Erkenntnisse in sich enthält, mir kommt das Mißverständnis zwischen Professor Kraus, dessen Buch Sie kürzlich in „Phil. und Leben", 1929 H. 7, S. 207, erwähnten, und seinen Gegnern geradezu tragisch vor. Ich glaube durchaus nicht voreingenommen als Mathematiker zu sein. Kraus als Philosophen bin ich innerlich dankbar für einen Gedanken, der meiner Meinung nach an das Letzte rührt, und der wohl auch in Ihrem Sinne ist. Ich möchte ihn so aussprechen: wenn mein denkendes Bewußtsein, das erlebnismäßig mit meinen anderen geistigen Erscheinungen verbunden ist, daseinsmäßig von meinem Körper abhängt, inhaltlich in seinen Urteilen oft von meinen körperlichen und seelischen Erregungen beeinflußt wird, sich gleichsam isoliert, sich von allen Beeinflussungen frei macht, dann kann es aus sich heraus, a priori, nicht nur Logik und reine Mathematik hervorbringen (an sich auch etwas Bewundernswertes), sondern auch bei Betrachtung der Erfahrungswelt Werturteile fällen, die nicht bloß formal sind und sich unmittelbar als richtig zu erkennen geben; das bedeutet die moralische Erkenntnisfähigkeit des nicht irgendwie „besessenen" Menschen. Ich mache zwar immer wieder Zeiten der Trübung und des Zweifels durch, ob wirklich alle Gegensätze moralischen Werturteilens auf Kosten der Nichtbefreiung, der Besessenheit kommen. Wie erschütternd wirkt es z. B., wenn ein Lehrer das für sittlich und seelisch wertvoll an einem Schüler findet, was der andere gerade für wertlos hält und verurteilt!

Ich wundere mich, um auf Kraus zurückzukommen, mit welcher Hartnäckigkeit er sich den Einsichten der Relativitätstheoretiker verschließt, ich habe schon die Vermutung gehegt, daß dahinter der Theismus steht, denn es scheint mir Einsteins Lehre die Verneinung eines bewußten göttlichen Wesens in sich zu schließen, weil ein solches unmittelbar von allem Kunde haben und im Ablauf seines Bewußtseins die allgemeine Weltenuhr darstellen würde, die es nach der Relativitätslehre nicht gibt. Oder irre ich mich, und sind Einsteins Ansichten tatsächlich logisch unhaltbar, wie Kraus und andere behaupten?

Ich bitte nochmals um Verzeihung, daß ich so viel geschrieben habe, und möchte nur noch die Bitte aussprechen, in „Philosophie und Leben", wie Sie ja bereits in Aussicht gestellt haben, gelegentlich diese Frage nach der logischen und erkenntnistheoretischen Haltbarkeit der neuen Raum- und Zeitlehre zu erörtern. Es klingt aus Ihrer Besprechung des Krausschen Buches heraus, als ob Sie selbst seine Kritik für wertvoll hielten, und das eben hat mich aufs neue beunruhigt. R. K.

Sehr geehrter Herr!

Das scheinbare Chaos der philosophischen Richtungen wird um so übersichtlicher und sachlich verständlicher, je mehr man diese Richtungen aus eigenem Studium kennenlernt und einsieht, daß sogar widerstreitende Urteile (wie z. B. die über Bergson) nebeneinander Geltung haben können, weil sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus gefällt sind oder verschiedene Seiten betreffen. — Über die Relativitätstheorie wird die „Aussprache" im Laufe des Jahres Näheres bringen.

Ihr A. M.

V. Religion und Sittlichkeit.

Sehr verehrter Herr Professor!

Die Abhandlung von Dr. E. Dennert im ersten Heft des Jahrgangs 1930: „Philosophie und Leben bei Ernst Haeckel", habe ich mit tiefer, innerer Bewegung gelesen . . . Wohl weiß ich, daß die verehrliche Redaktion jeder Partei- und Geistesrichtung Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber es erscheint doch fraglich, ob ein einseitig kirchlicher Standpunkt, wie ihn D. vertritt, „im Dienste der Volkseinheit" willkommen sein kann. Es widerstrebt mir auch die Tatsache, daß D. die feinen Gefühlsfäden, die zwischen Haeckel und „Franziska" sich spinnen, seiner Gedankenrichtung sich dienstbar zu machen versucht. Wenn nun D., um eins herauszugreifen, bemerkt: „Folgerichtiger Materialismus, der den Geist als besondere Wesenheit leugnet und dem daher der Mensch nur ein ‚besseres Tier' ist, darf nur sinnliches Triebleben, aber keine menschliche Ethik anerkennen. Es ist ein Wahn, von ‚materialistischer Ethik' zu sprechen, und wenn der Materialismus — wie z. B. bei Haeckel — mit ethischer Einstellung verbunden ist, so handelt es sich dabei um altes Erbgut oder um Anleihe seitens einer religiösen Weltanschauung, so entspricht das kirchlichem, aber nicht philosophischem Denken, es entbehrt auch jeder Lebenswirklichkeit. Sind etwa die in Materialismus befangenen Denker und Geister fern von jeder ‚menschlichen Ethik', Mördern und Räubern gleichzuachten? Müssen denn unbedingt religiöse oder gar kirchliche Momente der ethischen Grundlegung zugesellt sein?"

Ihr Dr. Spanier, Magdeburg.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Den von Ihnen angeführten Sätzen Herrn D's. kann ich auch nicht zustimmen. Jedenfalls mögen aus diesem Beispiel kirchlich Gesinnte lernen: sie verlangen — mit Recht — daß man ihre religiösen Überzeugungen und Gefühle respektiere. Sie werden es als berechtigt anerkennen, daß man auch von ihnen den gleichen Respekt für die sittlichen Überzeugungen und Empfindungen derer erbitte, die ihren Glauben an einen persönlichen Gott aus gewichtigen Gründen (Theodizeeproblem!) nicht zu teilen vermögen. Herr D. hätte dies um so eher tun können, als er — wie der S. 84 abgedruckte Abschnitt zeigt — die Möglichkeit einer religionslosen Sittlichkeit im Prinzip anerkennt.

Ihr A. M.

Als kostenlose Buchbeigabe für das erste Vierteljahr
wird zugleich mit diesem Heft versandt
Friedrich NEUBURG, Die Zahl als Instrument zur Bestimmung von Verhältnissen und Beziehungen

Aufsätze können z. Z. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangte Besprechungsstücke werden aufgeführt. Besprechung nach Ermessen der Schriftleitung. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Ein Ostergeschenk für Abiturienten

DER ANGEHENDE MEDIZINER

macht sich am bequemsten vertraut mit der

wissenschaftlichen, praktischen,

ethischen und wirtschaftlichen Seite

seines Berufes durch

Prof. Dr. GEORG HONIGMANN

DAS WESEN DER HEILKUNDE

XII, 319 Seiten. Gr. 8°. 6.—, in Ganzleinen 7.50

Das Buch ist entstanden aus einführenden Vorlesungen in die Medizin für junge Semester. Das sehr lesenswerte Buch kann aufs wärmste empfohlen werden.

Prof. Dr. Kerschensteiner in „Münch. Med. Wochenschr."

Eine so klare Einführung in das Wesen der Heilkunde, mit einem so feinen Verständnis für die Schäden und Wunden des ärztlichen Lebens, die Leiden und Freuden des Arzttums unserer Zeit und seine ethischen Pflichten, wurde noch nicht geschrieben.

Prof. Dr. P. Diepgen (Berlin) in „Medizinische Klinik"

Ein wundervolles Buch, das uns ausgezeichnet durch tiefgründiges Wissen in historisch-genetischer Weise in das Wesen der Heilkunde einführt. Allen, die ihren Beruf nicht nur äußerlich erfassen, wärmstens empfohlen.

Geh. Rat Prof. Dr. Borchard in „Zentralblatt für Chirurgie"

Das Buch ist ungewöhnlich reichhaltig, jedoch von übersichtlicher, geschickter Gliederung. Man möchte wünschen, daß der junge Mann, der sich dem Medizinstudium zuwenden will, dieses Buch liest. „DAZ"

FELIX MEINER VERLAG LEIPZIG C 1

EINLADUNG ZUR SUBSKRIPTION

Natur und Gott

Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie von Artur Titius

2. neubearbeitete Auflage

„Es ist die Bedeutung des Werkes von Titius, daß er den Zusammenhang zwischen Geist und Natur aus der Kantischen Erstarrung gelöst hat. Die Wege, die von der Natur zum Geist und zu Gott hinaufführen, hatte Kant durch die Widerlegung des teleologischen und kosmologischen Gottesbeweises verschüttet. Jetzt werden sie wieder gangbar gemacht."

Karl Heim in der „Zeitwende"

Etwa 5 Lieferungen von je 10 Druckbogen (160 Seiten!) Preis je M. 4.40

„Es ist kein Buch, es ist ein Magazin, eine kleine Bibliothek; enthält es doch fast alle denkbaren Wissenschaften, die auch nur im entferntesten mit dem Thema zu tun haben: Religionsgeschichte, Geschichte des Christentums und der Philosophie sowie der Wissenschaften überhaupt, dann eine eingehende Übersicht über die ganze gegenwärtige Naturwissenschaft, vor allem natürlich die Theologie als die Darstellung der christlichen Religion nach allen ihren Seiten hin. Und das alles nirgends dilettantisch, sondern überall auf Grund eingehender Studien auf allen Gebieten, von denen die Quellennachweise Zeugnis geben. Der systematische Sinn des Verfassers sorgt freilich dafür, daß man immer an dem Faden einer kleinen Fragestellung durch dieses Labyrinth geleitet wird."

Friedrich Niebergall
in „Erziehung und Bildung"

Lieferung 1
liegt fertig vor

Lieferung 2
erscheint soeben

Lieferung 3
befindet sich in Vorbereitung

Lieferung 4 und 5
erscheinen im Laufe des Sommers

bona 1735 fide!

VANDENHOECK & RUPRECHT, GÖTTINGEN